STORIA

DELLA

FILOSOFIA DEL DIRITTO

STORIA

DELLA

FILOSOFIA DEL DIRITTO

DI

FEDERICO GIULIO STAHL

PROFESSORE ORDINARIO DI DRITTO

NELLA UNIVERSITÀ DI BERLINO

TRADOTTA DA

PIETRO TORRE

Professore di Diritto nella Università di Genova

ED ANNOTATA DA

RAFFAELE CONFORTI

> Τί ϑεός; τί τὸ πᾶν;
> Θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς.
>
> PINDARO.

TORINO

TIP. G. FAVALE E COMPAGNIA.

1853.

L'opera, di cui si pubblica la versione, è stata scritta in un tempo, che le passioni politiche non erano così pronte e vivaci, come sono oggidì, e gl'intelletti potevano attendere riposatamente agli studi speculativi senza essere distolti o sviati dagli interessi sempre mutabili della vita pratica. Ai nostri giorni non si sa comprendere, come si possa stampare un libro, e fosse anche di argomento puramente filosofico, nel quale non abbia qualche parte la politica e spesso non sia il fine principale, nascosto o palese, che muova la mente dello scrittore; accade che la verità non è amata e cercata per sè stessa, lo spirito non è libero assolutamente nella inve-

stigazione, e si ha sempre dinanzi gli occhi uno scopo pratico e positivo, a cui si adattano le formole scientifiche e le soluzioni de' problemi; e i sistemi non appariscono che come altrettante apoteosi o almeno come altrettanti mezzi di vittoria della parte propria. In tal guisa la scienza, e particolarmente la filosofia, la quale è di sua natura fine a sè stessa, si trasmuta in semplice stromento di ambizioni ed utilità private, e non che ingegnarsi di trovare una forma più universale del vero, che comprenda e soddisfaccia le sette opposte e componga i conflitti della famiglia umana, discende ella stessa in campo, fomenta i dissidi, e combatte ora in queste, ora in quelle file come soldato di ventura. Per la qual cosa chi cerca il motivo o l'origine di una dottrina, d'un sistema, di un'opinione scientifica, sovente la trova in tutt'altro che nella spontaneità dell'intelligenza o nella varietà e ricchezza infinita dei progressi ideali.

Il pregio principalissimo di quest'opera è appunto la sincerità e la indipendenza nella ricerca del vero: l'autore è mosso non da interesse particolare, non da studio di parte; ma unicamente dall'amore della scienza.

E quanto a' principî della sua filosofia, ecco quali sono in brevi parole. L'autore crede nel progresso reale e perpetuo della filosofia e non la fa consistere, come vogliono alcuni, in una semplice applicazione formale della sapienza degli antichi, nè tampoco nella restaurazione

della scolastica del medio evo; nè pensa, come altri, che tutta la filosofia moderna da Cartesio sino all'inventore dell'Idealismo assoluto, debba considerarsi come non avvenuta, come una lunga serie di errori, come un vano sogno degl'intelletti speculativi, e però convenga o crearne di un fiato una nuova senza badare a quella, o disperando della potenza della mente umana procedere a ritroso per la vecchia via, senza sapere sin dove; nè, aggiungendo ad altri difetti l'incoerenza, che si debba riconoscere sino ad un certo punto il principio cartesiano, e poi rompere a un tratto il filo necessario della deduzione, per adagiarsi come meglio talenta o nel dogmatismo di Wolf o nello scetticismo di Hume o nello psicologismo degli Scozzesi, negando il criticismo di Kant, o in quest'ultimo, negando l'idealismo soggettivo di Fichte, e così via discorrendo. Il che certo non vuol dire, che l'autore tenga per buono e incontrastabile il principio di Cartesio e l'ultima forma in cui si è manifestato nella filosofia moderna, cioè, il sistema di Hegel; al contrario, la maggior parte di questo libro ha per obbietto di dimostrare la falsità di un tal principio e delle sue conseguenze, non solo nel campo della filosofia speculativa, ma anche in quello della filosofia del diritto e della morale. Se non che questa dimostrazione, questa guerra aperta contro tutta la scuola cartesiana, non riesce al dispregio e alla intolleranza, o alla conclusione, che se ella non

fosse stata, la filosofia avrebbe più facilmente fornito il suo cammino e conseguito una maggior copia di verità teoriche e pratiche; siffatta leggerezza nel giudicare le produzioni dello spirito umano non si può rimproverare allo scrittore di quest'opera; nè è una impresa così agevole il cancellare tre secoli di storia ideale, dichiarandola un puro caso, una pura perdita di tempo. Perocchè, secondo la mente dell'autore, non è possibile tra gli uomini la verità senza l'errore, nè si può avere la coscienza dell'una senza la coscienza dell'altro; quando questo precede, la verità susseguente è più splendida ed efficace, siccome è più viva la fede dopo il dubbio e più forte il vigore della sanità dopo il morbo. Ora tutta la filosofia cartesiana dal suo fondatore fino ad Hegel non è che lo sviluppo di un principio unico: l'onnipotenza della ragione. Quindi il Razionalismo, cioè, tutta quella generazione di sistemi filosofici, i quali più o meno avvertitamente intendono a dedurre dalla ragione o dal pensiero non solo la *forma*, ma anche la *materia* di ogni cognizione, non solo le regole logiche e le leggi dell'intelligenza, ma tutta la varietà degli oggetti che compongono l'universo: il mondo della natura e il mondo dello spirito, la religione, l'arte, la società civile e le sue istituzioni, l'umanità e la storia: — tutte queste cose non sono che il prodotto del pensiero, il quale è identico all'essere, anzi è l'unico e vero

essere; Dio stesso non è che il pensiero, e la creazione è il movimento dialettico di questa potenza assoluta. Ora, perchè l' uomo si accorgesse della incapacità della ragione, non che a produrre, ma a spiegare la realità e la vita, era necessario che questo movimento filosofico si manifestasse in tutte le sue forme e arrivasse al punto estremo della sua perfezione; era necessario che questo orgoglio del pensiero umano, che usurpa il luogo di Dio, fosse giudicato inutile e vuoto dagli stessi effetti, e così nascesse il bisogno di tenere un'altra via, e fosse per sempre tolta la possibilità di ritornare nell'antica. Il sistema di Hegel è l'ultimo grado dello sviluppo del razionalismo; quindi la necessità di occuparcene e combatterlo seriamente, non solo indicando la falsità de' suoi risultati pratici o chiamandolo empio, ma dimostrando con buoni argomenti l' insussistenza de' suoi concetti fondamentali, perchè si possa concludere a quella dell'intera dottrina; nè basta il dire che l'Hegelismo è passato di moda, anzi è morto e seppellito; ciò può essere, ma non è meno vero che per quelli, i quali non si sono dati alcuna pena di conoscerlo, e credono di assistere ora a suoi funerali; l'Hegelismo vive tuttavia loro malgrado, almeno come terribile e minaccioso spettro, il quale non può essere scongiurato che dalla magica virtù della scienza. — Ora, secondo la mente dell'autore, vi ha qualche cosa, che la ragione da sè non basta a spiegare; e

questo è non solo Dio, ma l'esistenza concreta, l'azione, il fatto, la storia, l'Ethos del genere umano: in una parola, la vita. La ragione può, tutto al più, assegnare le leggi logiche e le determinazioni immobili delle esistenze, può comprendere le loro forme necessarie ed universali, ma non mai le leggi e le determinazioni viventi dell'azione, del fatto, della creazione. La creazione appunto perchè è creazione, è libera, e però non è sottoposta a' principî della necessità e della universalità; quindi la ragione, che è la facoltà del *necessario*, non solo non può produrre, ma nemmeno intendere da sè le cose come liberi effetti della causalità creativa. Nè da ciò si vuol conchiudere, che la ragione non valga a nulla, e tutta l'opera del razionalismo debba essere distrutta. Se la ragione non è tutta la verità, è parte della verità; e però rimanga pure la ragione e quindi il razionalismo in quella parte che ha di vero, cioè, come sistema di quelle leggi eterne e immutabili, *senza* le quali così gli esistenti di qualunque ordine, come l'Essere stesso non *sarebbero*, nè potrebbero essere conosciuti; ma queste leggi non sono che la *base negativa* dell'essere in generale, e non sono buone a determinare la sua vera natura, la sua *natura positiva*; nessuna cosa potrebbe sussistere senza queste leggi, ma queste leggi non sono *tutta* la cosa, nè la sua realità, nè il divenire, nè la mutazione. Epperò fa d'uopo d'un altro principio, che non sia la semplice ra-

gione, il pensiero, e di un'altra legge diversa dalla Logica o Dialettica; d'un principio superiore, il quale basti a spiegare tutto ciò che non può spiegare la ragione. Tale è il principio dell'*azione*, della *libertà*, della *realtà*, opposto a quello del *pensiero*, della *necessità*, della *idealità*; nè bisogna credere che questo principio sia semplicemente opposto all'altro, ma gli è superiore, come base positiva di ogni esistenza, e lo comprende. Perchè il *primo* vero non è il pensiero, ma il *reale* o l'intelligibile, che ad un tempo è il supremo intelligente. Egli non si manifesta alla coscienza come un puro fatto psicologico, nè si dimostra col ragionamento, ma risplende di luce sua propria, e si rivela all'intelligenza umana e le conferisce, anzi crea in lei la facoltà di apprenderlo, nell'atto stesso che si rivela. Questa facoltà è l'*intuito*, col quale lo spirito apprende il *reale* o *la prima cosa* come principio universale ed *attivo*, e poi mediante la riflessione e l'opera dell'intelletto esplica il contenuto dell'intuito stesso e forma la scienza. Senza il *reale* e senza l'intuito, l'intelletto non sarebbe che una vuota possibilità, come l'occhio senza la luce e l'atto della visione. E quì si manifesta ad un tempo la verità e la falsità del razionalismo; il quale è vero, in quanto riconosce come principio la *riflessione* fondata nell'intuito; è falso, in quanto nega l'*intuito* come principio superiore alla riflessione, senza il quale essa non avrebbe nè contenuto nè

realità alcuna. La riflessione senza l'intuito è filosofia astratta o, secondo l'espressione di Schelling, *negativa*; la riflessione, che muove dall'intuito e n'esplica la ricchezza infinita, è filosofia *positiva*, è la vera. Tale è il concetto fondamentale della filosofia dell'autore, e così egli crede di combattere il razionalismo e particolarmente il sistema di Hegel. Nè questo modo di filosofare è tutto suo proprio, ma appartiene a molti avversari dell'Idealismo assoluto; i quali o spaventati dalle conseguenze pratiche dell'Hegelismo o mossi da ragioni puramente speculative non vogliono più saperne di *ragione impersonale, d'identità assoluta del pensiero e dell'essere*, e di altrettali supposti filosofici, e sono ritornati ai puri principî della filosofia cristiana, ammettendo la libertà della creazione, la personalità di Dio, ecc. Tutte queste direzioni hanno origine nella nuova forma della filosofia di Schelling, in quella che l'autore chiama *idea storica*, perchè fondata nel principio supremo dell'*attività libera del reale*, nel principio dell'*azione*. E questa reazione contro il principio della *necessità logica* è stata spinta così oltre, che taluno ha scritto: « Lo stesso essere della divinità non è da intendere come necessità assoluta, incondizionata, ma come atto di Dio medesimo; *Dio può non essere, se non vuole essere;* ciò che non può, è soltanto il mutare o annullare le leggi logiche e le forme ideali dell'essere. » (Weisse — Sistema di Estetica). Come è manifesto, non si può andare

più innanzi nella teorica della libertà e dell' arbitrio: non solamente la creazione è libera, ma l' essere di Dio medesimo è un atto libero e spontaneo del suo volere; egli *è*, perchè *vuole* essere. Quì il supremo principio, la realità vera, è la *volontà*. — Questa nuova direzione filosofica non è un puro caso, come tale non era il razionalismo. Se il razionalismo è falso e non può risolvere il problema della filosofia, l'unica via che rimane è quella indicata da Schelling e seguita dall'autore; se il primo principio non è il pensiero, come pretende Hegel, nè il puro essere come *cosa immobile* e *senza attività*, secondo afferma l'antico dogmatismo, non può essere che il *reale attivo* e *libero, personale* e *creativo*. Così questa nuova forma sarebbe ad un tempo la negazione del razionalismo ed un progresso necessario dell'idea filosofica.

Questo nuovo periodo non appartiene unicamente all' Alemagna. Chi non riconosce nel principio dell'*azione* e nell'*intuito*, come organo fondamentale della filosofia, la *formola ideale*: « l'ENTE CREA L'ESISTENTE? » L'autore di questa formola avea compreso, più che non si potrebbe credere, tutta la essenza della filosofia moderna; avversario del Cartesianismo, egli non intendeva di fare una semplice restaurazione della filosofia del medio evo e del dogmatismo scolastico, ma trovare una forma nuova ed antica ad un tempo, la quale abbracciasse tutti gli ordini dello scibile e corrispondesse a' progressi della civiltà cristiana.

A lui non bastavano i principî de' psicologi, nè il formalismo della scuola wolfiana, nè il principio della *possibilità* vuota ed indeterminata, la quale non ha che una realità accidentale ed apparente nella sfera del senso, e non vale a spiegare, non che la creazione e la vita, nemmeno le stesse forme necessarie ed universali dell'intelligenza; ci vuol altro per combattere il razionalismo e chiamare *sofisti* Kant ed Hegel.

Ma ritornando all'autore di quest'opera, ci rimane a dire poche cose della sua filosofia pratica. Secondo lui, il Bene e il Giusto non possono derivarsi dalla ragione, ma hanno radice nell'atto libero e creativo di Dio; quindi le istituzioni e gli ordini civili non sono semplici manifestazioni soggettive del pensiero e dell'arbitrio dell'uomo, ma hanno anche una essenza propria ed indipendente dalla volontà degli individui, dalle convenzioni, da' contratti e simili condizioni; la legge non consiste nel volere generale o collettivo, il quale non fa che riconoscerla, ma è per sè stessa; la sovranità appartiene a Dio solo, non agli uomini, nè l'esercizio di quella si fonda nel *diritto divino* di un uomo, di una famiglia, di una stirpe, ma nella *storia*. Quindi la falsità del razionalismo nella sfera pratica; e nondimeno anche qui come nella teoretica, egli non è puro caso, nè tutto errori; come si fa manifesto particolarmente dal principio della personalità stabilito da Fichte.

Anche nell'etica, come nella filosofia teoretica, dice l'autore, *si prese per unica base la personalità umana, e questo violento distacco diè luogo ai terrori e al vuoto de' tempi moderni. Al contrario, l'affrancamento dal concetto dell'impersonale fu cagione non solo dei grandi risultati politici, ma anche dei durevoli beneficî ed ornamenti dell'età nostra, che la rendono gloriosa sopra tutte.* La somma di tutti questi effetti è l'umanità nel senso nobilissimo della parola. *Essa aboliva la tortura e la servitù; essa ci guarentisce la libertà dell'esame e delle comunicazioni, la libertà di adoperarci così nelle grandi, come nelle piccole cose, e perciò ci assicura la separazione dallo Stato e dalla Chiesa, la tutela almanco dei dritti privati in ogni confessione di fede. Ella produce la tolleranza; la quale fa che l'uomo valga da sè, ne riconosce la volontà, ne considera il potere, e perciò procede con moderazione e cautela contro l'acciecamento degl'individui o di interi popoli nella credenza e nell'azione. E, all'opposto, nell'antichità e nel medio evo, quali profonde divisioni non mettevano tra gli uomini la religione, lo Stato, le classi; per modo che l'uomo cessava interamente di essere uomo per l'altro! Quanta persecuzione e quanto disprezzo non incontravano le ricerche e le aspirazioni più belle e sincere da parte di coloro che avevano altre opinioni ed altra fede! È vero che questi beni non sono più sentiti con gioia, perchè ora ci siamo assuefatti e si ottennero dopo grandi disordini: anzi poco manca che gli uomini non se ne disfacciano spensieratamente e tentino di nuovamente*

distruggerli. Noi veggiamo molti difendere la servitù, per essere storici, predicare il fanatismo, per essere religiosi. Le parti della religione di Cristo, fatte libere dalle antiche controversie, sospinte da un solo interesse a stringersi tra loro, cominciano ora, all'opposto, ad osteggiarsi nuovamente tra loro. In luogo della libera educazione, la quale favorisce la franca e virile indipendenza dell'uomo, si pensa di dovere introdurre nuovamente la disciplina dello schiavo. Ma siffatti sforzi della reazione sono di loro natura transitorî e senza riuscita; l'opinione pubblica li avversa, l'umanità non si lascia strappare di nuovo ciò che fu compro a costo di così grandi sacrifici. Che quella umanità tanto nel modo di pensare, quanto nelle pubbliche instituzioni sia il più bel frutto della moderna scienza, non saravvi uomo imparziale che voglia negarlo. In essa consiste il pregio vero e costante del principio della soggettività che ora si ha in disistima; e se la distruzione che egli produsse con gli errori sopra notati ci costringe a cercare una nuova teoria, la quale ristauri la perduta grandezza, noi però non possiamo riconoscere che quella la quale ci assicuri ad un tempo una tale conquista. Adunque l'affrancamento dell'uomo dalla natura e dalle forme senza vita del mondo morale, è la vera conquista che la filosofia moderna ha ottenuto col sistema di Fichte. Il bisogno di un principio superiore alla personalità umana e il conoscerlo nondimeno come un essere personale: questo è il punto al quale Fichte accenna di necessità; quantunque la filosofia, movendo

da lui, abbia fatto altri progressi, acciocchè non restasse intentata alcuna via.

Queste parole basteranno anche a dare un'idea de' sentimenti e delle intenzioni dell'autore, nel tempo che pubblicava quest'opera, la quale, se è degna della considerazione del filosofo, avuto riguardo alla dottrina, non è meno pregevole per la espressione, la chiarezza e l'unità de' pensieri. Gli scrittori alemanni, quando trattano di cose filosofiche, non sono così facili a comprendere, per la natura stessa della materia e il modo di esporla; quì ha luogo il contrario. Non è certo un'agevole impresa il fare una storia della filosofia del diritto, quando non si voglia semplicemente raccontare in compendio le opinioni differenti de' pensatori, ma penetrare addentro nella essenza di quelle e dinotare la genesi e la successione ideale de' sistemi. Allora non è possibile di separare la esposizione delle teoriche del diritto da quella de' principi filosofici, che sono come la loro sostanza e fondamento; per modo che la storia della filosofia del diritto si trasforma di necessità in una storia della filosofia. E la presente opera ha questo doppio carattere, e però riuscirà utilissima, non solamente a coloro che si occupano di discipline giuridiche, ma anche agli studiosi della filosofia speculativa. E in verità, per non parlare degli antichi, ne' quali è meno visibile l'efficacia de' concetti filosofici nella scienza politica e giuridica, chi può compren-

dere i diversi sistemi del *Dritto naturale* senza i principî della filosofia cartesiana, la teoria del diritto di Kant senza i principî della filosofia critica, quella di Fichte senza i principî dell' idealismo soggettivo, quella di Hegel senza i principî dell'idealismo assoluto? Noi qui dobbiamo confessare, che questa è stata la principal cagione che ci ha mosso a pubblicare la presente opera; in Italia si conosce da pochi la moderna filosofia alemanna; pochi leggono le opere filosofiche in quella lingua, nè ciò che ce ne han detto i francesi o con semplici traduzioni o con compendi ed esposizioni, non sempre pregevoli e fedeli, può bastare a chi voglia penetrare oltre le pure forme esterne de' sistemi. Quanto sia il pregio di quest'opera, come storia della filosofia in generale e della filosofia del diritto, si può vedere da' capitoli che trattano del Razionalismo, di Kant, di Fichte, di Schelling e di Hegel.

Noi abbiamo fede e desideriamo vivamente che questo libro riesca di utilità grandissima agli Italiani che coltivano le discipline filosofiche e giuridiche; se questo nostro desiderio sarà adempiuto, ci terremo appieno contenti della nostra piccola fatica.

Torino, li 26 giugno 1853.

RAFFAELE CONFORTI.

AVVERTENZA

ALLA SECONDA EDIZIONE

A questo primo volume della mia Filosofia del diritto io non ho fatto alcuna mutazione rilevante nella seconda edizione, — se pur tale non si voglia dire l'aver tolto di peso due capitoli (sulla relazione della finalità con l'etica e sulla filosofia cristiana), l'oggetto de' quali ho esposto più minutamente nel secondo volume. Ma nondimeno il volume è cresciuto di mole, come si può vedere dalle sue proporzioni tanto più grandi, quanto la stampa n' è più compatta. In più capitoli ho inserito maggiori particolari, — cioè in quelli sopra *Kant, Fichte, Montesquieu*, e segnatamente *Schelling* ed *Hegel*; per quest' ultimo però erano di tale ampiezza, da rendere necessaria una totale trasformazione del primo lavoro; e così io credo di

aver fatto essenzialmente di più in questa seconda edizione per aiutare gl'intelletti a penetrar nella parte più intima, e direi quasi nel foco del suo sistema filosofico. Anche la dottrina controrivoluzionaria, e quella della scuola storica (che prima erano comprese nel secondo volume) le ho dichiarate in una forma interamente nuova e più sviluppata. Ma l'aumento principale viene dalla giunta di nuovi capitoli sopra alcuni argomenti non trattati innanzi, come a dire la filosofia del diritto del medio evo, i singoli autori del diritto naturale, cominciando da Grozio, Rousseau, Locke, i politici francesi, Schleiermacher.

Per questa cagione può darsi che vi sia tra il vecchio e il nuovo una diversità nella esecuzione, e in particolare si sia forse intromessa, contro ogni mia migliore sollecitudine, una incongruenza nella cosa stessa, ma non sino al punto, io spero, che ne venga disordine. Specialmente la storia del diritto naturale è il doppio di prima (Sezione II e III del terzo libro), cioè è esposta secondo le materie e secondo gli autori; e io ho creduto di non poter pretermettere nulla, quantunque a questo modo non si potesse evitare del tutto la ripetizione. E debbo domandare l'indulgenza del lettore anche per questo, che, trattandosi di autori più antichi, ho conservato le citazioni conformi alle edizioni che aveva sott'occhio, quando io pubblicai la prima volta questo mio lavoro.

Le molte e pregevoli cose, che furono scritte dopo quel tempo circa la storia della filosofia del diritto e la politica, m'erano d'invito e più spesso anche di sprone a fare tutto il meglio che per me si poteva in questa nuova edizione.

La quale, accresciuta e migliorata com'è, io penso che giustificherà il titolo dell'opera. Intanto anche ora la mia impresa non è di fare la storia *letteraria*, ma sibbene la *Storia*

della filosofia del diritto; e però non deve essermi imputato a colpa l'omissione di questo o quello scrittore o libro. Ciò che io ho intenzione di conseguire è la *piena* ed *intera* notizia non già di tutti gli scritti, ma di tutte le idee (almeno approssimativamente) intorno alla filosofia del diritto, e però anche del progresso, nel quale esse si svilupparono e penetrarono nella coscienza universale. Per questa ragione io poteva anche risolvermi a non accogliere in questa mia esposizione gli scritti più recenti. Ondechè, l'andamento di questa storia della filosofia del diritto è ben semplice: — Alla esposizione della filosofia del diritto antico e del medio evo terrà dietro quella delle produzioni consimili de' tempi moderni, vale a dire dalla Riforma sino alla Rivoluzione, e queste sono: il diritto naturale — il sistema del liberalismo — la teoria costituzionale — finalmente i germi del comunismo e del socialismo (libro III e IV): sarà dato termine all'opera con le produzioni de' tempi più vicini a noi, a cominciare dalla Rivoluzione: cioè la dottrina controrivoluzionaria — la dottrina della scuola storica in giurisprudenza — la filosofia del diritto speculativa (libro V e VI).

In questa edizione, come nella prima, la critica e la storia ottengono uguale spazio. Quello che io cerco principalmente non è la semplice intelligenza dell' andamento de' pensieri umani, ma l'intelligenza della cosa stessa. Il motivo per cui mi feci a scrivere nel 1829 una genesi della dottrina moderna nella filosofia del diritto e nella politica, fu quello di trovare la vera; il mio libro non può nè deve perdere questo carattere essenziale. E non è una prosunzione se io, venuto dopo tanti altri, stimai almeno mio debito di superare i miei predecessori, se non certo nel pregio della originalità, in quello dell'esattezza e della correzione.

Finalmente, quanto alla verità della dottrina, il mio principio fondamentale nella filosofia del diritto è stato oppugnato da Warnkönig in un articolo critico, il quale è l' unico tra tutti quelli che videro la luce, che abbia una forma scientifica e una qualche importanza. E però io ho tolto a discuterlo a parte in un supplemento posto in fine (1).

Berlino, 1847.

(1) Dopo la seconda edizione fu pubblicata una critica molto elaborata da Hepp — Conforti.

PREFAZIONE

ALLA PRIMA EDIZIONE

Io presento agli uomini colti e civili questo mio lavoro intorno ad una materia, la quale non credeva più da molti anni che potesse essere l'oggetto delle mie investigazioni. Imperocchè, essendomi venuta meno la speranza, che la filosofia mi menasse ad un risultato utile e certo, e con innanzi agli occhi l'esempio, che mi sconfortava, de' più celebrati pensatori dell'età moderna, la quale perdette per opera loro quanto vi ha di più bello e sacro al mondo: — io era, come tanti altri, fastidito grandemente degli studi filosofici, e ritornato unicamente a quelli del diritto positivo. — Da questa occupazione mi vennero alla mente alcuni dubbj e fui mosso a fare molte ricerche; ma io non trovava più la loro soluzione, anzi neppure il concetto proprio e determinato, nello stesso diritto positivo; e così, senza volerlo, era costretto di entrare in una sfera scientifica più elevata. Tali studi, e l'amore che io loro

portava, come pure il conforto degli amici, perchè in luogo del corso di Diritto naturale, dal quale aveva già cessato, ne facessi un altro consimile, mi condussero a cominciare la mia carriera accademica nell'inverno 1827-28 con alcune lezioni sulla filosofia del diritto positivo.

Io dovetti in primo luogo render ragione della maniera che seguiva nel trattare questa disciplina, e ciò feci mediante una esposizione della essenza del giusto e sottoponendo ad una critica ogni idea opposta alla mia. I diversi sistemi o direzioni nella filosofia del diritto mi si schieravano innanzi di per sè, in una specie di ordine e sviluppo graduale. Così fu posto il primo fondamento di questo libro.

In quel tempo molte cose volgevano per me favorevoli. La vita alquanto mesta e poco tranquilla, e un certo cattivo umore, che mi aveano reso timido e svogliato, incominciavano a cessare. E qui è il luogo di parlare della mia posizione rispetto alla filosofia di Hegel. Convinto vivamente sin da principio della sua falsità, io non poteva ancora vedere dove stava l' errore. Così se ella non mi traeva a professare la sua fede, intorbidava e indeboliva la mia; e mi travagliava tanto, che io era sempre costretto di ritornare a lei e studiarla, se non di proposito e di buon grado, involontariamente; insino a che ebbi trovato il mezzo di riportare una vittoria scientifica contro di essa. Di questa guisa io cominciava almeno a vedere chiaro. In questo solo sistema io aveva imparato a conoscere la essenza di tutta la filosofia moderna; questa potenza ostile avea cessato di essermi formidabile, e una nuova fiducia, forte e serena ad un tempo, mi animava a cercare una via da me. — Arroge finalmente come ultima cagione della mia risoluzione l'influenza di Schelling, il quale nello stesso semestre apriva le sue lezioni nella nostra università. Egli mi riuscì utilissimo in molti modi a dimostrare più chiaramente con

maggior ampiezza i miei pensieri, ad appoggiarli a più profonde ragioni (1). Ma vi ha di più; sogliono spesso gli uomini

(1) Qui l'Autore, mentre si dichiara convinto della falsità della filosofia di Hegel, dice che la filosofia di Schelling cooperò a fargli riportare una vittoria scientifica contro di quella. Questa maniera di esprimersi potrebbe in qualche lettore ingenerare oscurità; perocchè la filosofia di Hegel pel suo contenuto si riscontra con quella di Schelling. Entrambi professano una filosofia, il cui fondamento è l'identità del pensiero e dell'essere, dell'ideale e del reale, della ragione divina e della ragione umana. Se non che Schelling presenta il suo principio assoluto, come un'intuizione intellettuale, mentre Hegel lo presenta, come l'assoluto concetto, il puro pensiero. Hegel confessa l'alto merito di Schelling, anzi dichiara che la sua propria filosofia nel fondo è quella di Schelling, se non che egli l'ha presentata sotto altra forma, l'ha rigorosamente dimostrata e ridotta a sistema. Ma mentre Hegel riconobbe l'alto merito di Schelling, questi non volle riconoscere il progresso che Hegel col nuovo suo metodo fece fare alla filosofia dell'identità; perocchè in un suo scritto del 1834 chiamò Hegel un filosofo prepostero, che la natura aveva destinato a produrre un nuovo Volfianismo. — Ora se la filosofia di Hegel pel suo contenuto è identica a quella di Schelling, come la filosofia di quest'ultimo aiutò l'autore a riportare una vittoria scientifica contro la filosofia di Hegel? Bisogna distinguere in Schelling due filosofi, il filosofo della gioventù e il filosofo della vecchiezza. La prima sua filosofia va d'accordo con quella di Hegel; ma l'ultima si allontana dalla filosofia di Hegel e dalla sua propria. Della nuova filosofia di Schelling si conosce assai poco; perocchè fu pubblicata per le stampe la sola prolusione, con la quale esordì le sue lezioni. Egli ammette ora due specie di filosofia, la filosofia *negativa*, cioè la filosofia conosciuta finora, senza eccettuare il suo sistema medesimo; e la filosofia *positiva*, ossia la sua nuova filosofia. La prima non si occupa che del necessario, ossia di puri concetti, e però non può riuscire all'esistente, nè dedurne ciò che è individuale, e ciò che è libero. La sua nuova filosofia *positiva* riempirebbe il vuoto lasciato dalla prima. Quando Stahl ragiona dell'influsso che la filosofia di Schelling esercitò sovra di lui, intende parlare dell'ultima forma che questi diede alla filosofia — Conforti.

nascondere le loro convinzioni nella parte più intima dell'animo, come in propria sede, e contentarsi solamente di difenderle da coloro che le assaliscono; ci vuol coraggio per manifestarle in una maniera positiva e confermarle in un sistema scientifico. Ebbene! questo coraggio mi venne da Schelling; molte cose io ho imparato da me direttamente, ma a molte altre egli solo mi era di sprone. Soprattutto, ciò che mi aiutava in tutte le mie ricerche scientifiche sin d'allora, era una delle idee fondamentali della sua nuova forma di filosofia. Con questa idea, cioè il concetto del *principio storico*, — la quale veniva esposta da Schelling sin dalle prime sue lezioni con una chiarezza, energia e profondità maravigliosa, — comincia una novella èra della filosofia. Ma al presente non potrà più essere questione di una scuola e de' suoi partigiani, quali insino ad ora gli ha raccolti intorno a sè ogni filosofo. Il sistema della libertà, come Schelling chiama il suo, considerato nella sua essenza non può essere veramente amato ed onorato che dagli spiriti indipendenti; da costoro solamente può promettersi di essere coltivato come esso richiede e come esso solo comporta (2).

Così io andava formando il pensiero di condurre a perfezione quella storia de' sistemi di filosofia del diritto, da me prima disegnata quasi in modo sfuggevole; di esporre la sua connessione con tutta intera la filosofia; e finalmente di tentare, se forse io potessi, stando su questo fondamento storico, conseguire un risultato certo e nuovo.

Io credo di aver tolto a fare un'opera utile e con buono intendimento; perchè al presente la filosofia del diritto è trascu-

(2) Quanto alla relazione della mia dottrina col nuovo sistema di Schelling. Vedi la prefazione al II vol., 1ª sez.

rata e poco pregiata, massimamente da' buoni. Gli uomini, a' quali il dono felice dell'intuito concede di fare a meno dell' analisi minuta de' concetti, sono pochi; a costoro si appartiene l'autorità; ma non possono nè debbono essere imitati. Ogni uomo procederà con riguardi, quando si trovi in opposizione con loro; ma la loro via non è tale, che possa essere battuta da tutti sicuramente. Noi altri ci siamo dati all'astrazione; noi vi siamo tirati dentro, quantunque nol vogliamo e nol confessiamo a noi medesimi; e ce ne libereremo soltanto allora che l'avremo seguita sino all'estremo. Savigny potea andare orgoglioso delle sue ricerche sulle ultime ragioni del giusto: il suo retto senso gli è guida sicura, e una potenza artistica che è in lui, figura del tutto e finisce quelle cose, alle quali la più rigorosa investigazione filosofica non conduce che lentamente e a poco a poco. Egli metteva innanzi una sua idea sulla origine del diritto, — e quindi tosto nascevano delle esigenze pratiche, — la quale, come è esposta da lui, ti presenta una imagine chiara e vivace, e per la interna verità si apprende alla intelligenza. Ma quando altri, ai quali manca quest'arte magica, vogliono comprenderla e ridonarcela a lor modo, senza nessuna filosofia; accade necessariamente, come è accaduto, che o essi si aggirano in discorsi vaghi ed ambigui, o trasmutano quella imagine piena di vita in una serie di proposizioni e concetti fissi ed immobili; e ciò che in Savigny è ricchezza di verità, apparirà in costoro come una cosa vuota e senza senso, o se avrà senso, sarà esclusivo e parziale; anzi andranno tant'oltre, da cadere nell'assurdo e nel pucrile. Perciò appunto i più sagaci e spiritosi nascondono a sè stessi l'ultimo termine, al quale conduce l'idea storica; le questioni moleste vengono messe fuori del campo. Ma per questa stessa ragione, dopo l'opera di Savigny, non vi ebbe alcun progresso e perfezione nell'idea storica, per quanto siano eccellenti le ricerche della sua scuola

nella storia e nel diritto positivo. A questa manca, si può dire, la unità e la chiarezza della coscienza, ed essa medesima sarebbe perplessa, se volesse significarci precisamente quale sia il suo carattere proprio. E ciò dentro della scuola. Al di fuori, ignoranza, mala intelligenza ed ingiuste accuse.

Questo impedimento non esiste solamente nella sfera della filosofia del diritto, la quale viene di buon grado abbandonata; ma si fa sentire tanto più nella trattazione del diritto positivo. Perocchè è destino dello spirito umano di non poter risolvere da sè le più alte questioni, e non si riesce a nulla di buono, quando si vuol fare contro questa legge. Se la idea storica, per lo spirito di vita che è in essa, riconcilia la scienza e la pratica, non è meno vero che, compresa in modo fisso e astratto, allarga il vuoto che le separa, più che non era prima. Anche dove ella ha penetrato, non si è giunto ora che a comprendere fedelmente il passato o ciò che sussiste ancora esteriormente, senza però conoscere il legame che hanno con le condizioni e i bisogni presenti. A ciò conduce il principio incontrastabile: «tra i tempi diversi esiste un nesso indissolubile», quando viene applicato a modo delle scuole. All'infuori del diritto civile, dove Savigny ha aperto la via, coloro che hanno voluto introdurre in altre parti la idea storica, non ci sono riusciti. Nel diritto politico, nel diritto criminale, nella enciclopedia, noi vediamo da per tutto una lotta senza frutto contro i concetti astratti, divenuti una eredità comune; certamente essi si oppongono alla nuova coltura, ma non è ancora trovato un punto fermo, il quale ce ne liberi come di cosa superflua; e quelli stessi che hanno più senso scientifico, possono meno disfarsene. Quindi un riputato scrittore potè affermare, che la idea storica si adatti al diritto civile, ma non al criminale. Anche nella esposizione compiuta del diritto civile, chi schiva di discorrere del diritto e del dovere, per-

fetti e imperfetti, del diritto pubblico e del diritto privato ecc.? E non dobbiamo noi quì riempire le lacune dello sviluppo positivo con le idee morte di una vecchia filosofia, invece di creare di un sol fiato un tutto armonico?

Non bisogna certamente dar luogo all'orgoglio del pensiero, come se l'uomo possa penetrare gli eterni voleri e svelare il mistero delle cose. Ma è lecito di confidare, che riunendo gli sforzi e le ricerche, si possa di nuovo conseguire quella comunanza della scienza, di cui andavano liete altre età meno grandi della nostra. Imperocchè la perdita di quella, nella presente ricchezza e profondità della educazione scientifica, che forma la eccellenza del nostro tempo, riesce veramente ad una strana mescolanza da scoraggiare ogni animo più imperturbato. Da per tutto ricerche divergenti ed opposte, fazioni senza numero, ciascuna delle quali staccandosi dall'altra, segue la sua via, trova facilmente fede e credito tra i compagni, non curata dagli altri, anzi non intesa. Una coltura cadente ha intrecciato le ultime fila della sua esistenza con quella nuova che sorge, e compenetrandosi le due potenze nemiche nascono le diverse e confuse opinioni, che tra loro si attraversano in mezzo di noi. Noi ci lasciamo andare in un punto allo stesso spirito che combattiamo in un altro. Noi facciamo uso di concetti e credenze, senza essere a noi stessi consapevoli del sistema, o di tutta la maniera di vedere a cui appartengono. — Quando una investigazione amica della verità in ogni sfera del sapere, tien dietro a tutte le questioni sino alla fine; e attiva e presente da per tutto, versa la luce della maggior certezza sopra le cose grandi e piccole, facili e difficili, vicine e lontane, nè dissimula, dove essa incontra nuove difficoltà, e dove non ha più nulla a dare in risposta: allora dovrebbe finalmente essere chiaro ciò che ciascuno crede e in quale relazione stia con la credenza altrui, — dove è il punto che decide le differenze,

— ciò che è sopra ogni dubbio e come un possesso sicuro, — ciò che rimane ancora a fare in comune. Epperò dovrebbero sparire le parti intermedie: tutte quelle che intendono a riunire elementi eterogenei, o che soltanto nell'eseguire ciò che hanno in mente e vogliono decisamente, vengono dominate dalle parti opposte senza avvedersene. — Adunque qui bisogna tentare di mostrare la essenza di questa *direzione storica. Ora essa non può assolutamente consistere, come si suole ammettere, nella investigazione dell'elemento di fatto, cioè come nasca il diritto; ma in quella dell'elemento etico, cioè come deve nascere, quale contenuto deve avere: — tale è la investigazione del giusto.*

Quì essa deve distinguersi dalla direzione opposta, se non vorrà annunciarsi inutilmente come una direzione nuova. Qui deve essa mostrarsi in tutto il suo essere, e solamente qui si può decidere, *se*, *perchè*, e *sin dove* sia da rigettare la filosofia del diritto quale è stata sinora. Solamente quando avrà provato a questa che non può reggere così nelle conseguenze come nel principio, potrà ella sicuramente difendersi da quella mescolanza di vecchi errori, innanzi a' quali non bisogna neppure aspettare che essa sia riconosciuta universalmente; perchè quella investigazione etica è indispensabile all' animo umano. Finchè la idea storica non le indica un nuovo metodo, l'antico non sarà abbandonato, ma cangerà solamente di forme, e quando la sua nullità sarà conosciuta in una, tosto guadagnerà nuovi seguaci nell' altra. Di ciò ci ammaestra il tempo che corre. Imperocchè, quando un sistema, vuoto e falso ne' suoi fondamenti, incolto e inelegante nella esecuzione e sconsolante ne' suoi risultati, ha potuto nondimeno, se non dominare assolutamente, invadere tutte le sfere della scienza, dettando leggi ed oracoli, e tutto ciò in un tempo civile e assuefatto alla filosofia; ciò è segno sufficiente del bisogno profondo e incontrastabile delle investigazioni filosofiche.

Secondo questa intenzione io ho posto la maggiore diligenza nella esposizione e disamina del Diritto naturale, sebbene potesse sembrare superflua ad alcuno, come quella che si spende intorno ad una cosa da gran tempo certa e definita; io non ho temuto di fare quasi generalmente un'analisi minuta anche delle cose note, di mettere nuovamente in luce alcune considerazioni e questioni, le quali sogliono essere tenute come di nessun valore (1). Ma soprattutto il mio intento è stato quello di evitare, quanto era possibile, ogni terminologia; nè di formarne da me una, nè di seguire una qualunque delle esistenti, ma piuttosto di rifonderle, per così dire, nella lingua comune. Imperocchè è tempo finalmente, che la scienza risplenda d'una forma universalmente intelligibile come l'arte, sua sorella. Certamente un concetto nuovo abbisogna di una parola nuova, e chi non si è mai occupato d'una questione, non può attendersi che gli riescano tosto intelligibili i con-

(1) Il merito della storia della filosofia del diritto dell'autore è riconosciuto anche da coloro i quali non accettano i suoi principj filosofici. Infatti è difficile che altri possa con più profonda dialettica e più vasta erudizione internarsi nelle dottrine filosofiche, professate da sommi ingegni per ispazio di oltre a due mila anni — Ahrens seguace della dottrina di Cristiano Krause, che non è certamente quella del nostro autore, alla pagina 515 della sua filosofia del diritto, ne discorre così: « Il merito che bisogna riconoscere nell'opera di Stahl si è di avere sottoposto ad una critica vigorosa le dottrine anteriori che si fondavano sopra principj astratti, formali o subbiettivi, e di avere fatto comprendere la necessità che il diritto, per essere un principio sociale e rispondere al bisogno del sociale ordinamento, debb'essere un principio obbiettivo, conforme alla natura delle cose e delle diverse istituzioni, essendo in sè stesso non già un prodotto della volontà o della convenzione, ma la regola o la legge superiore della volontà individuale e sociale » — Conforti.

cetti, che a quella appartengono. Ma quell' uso fisso delle parole, il quale non si limita ad espressioni nuove e particolari, ma cerca di trarre a sè tutte quelle che esistono e così mutare la lingua viva in una massa stereotipa, un tal carattere della terminologia, non è che il prodotto della parzialità e della immobilità della stessa filosofia. Ogni libera investigazione, che ricerca ciò che è universalmente umano, non deve nè può cadere in questo gravissimo difetto. La parola sia non il *serbatoio* del senso, ma il suo corpo vivente. Libera e mobile come lo spirito, ottenga il suo significato solamente nella perpetua attività sintetica ed analitica del pensiero, come per suo proprio volere e fare spontaneo. A qualche filosofia potrebbe veramente accadere, che se le si togliesse la veste delle parole, tu non vedresti mai il corpo. — Se la presente opera non darà nulla di nuovo, vuole almeno conseguire il merito di dissipare la nebbia delle formole nella coltura filosofica, e costringere la *cosa* stessa e il *pensiero* a mostrarsi da sè e stare innanzi agli occhi della intelligenza. In generale non si ha la intenzione di trovare cose nuove; il Vero è appunto ciò che è primitivo ed antico, la fede della umanità sin dal principio. Ciò che il senso retto conosce come tale, p. e. la personalità, l' amor di Dio, è tal cosa, che quelli che la rigettano sono sempre pochi. Ma gli altri, sebbene in generale la riconoscano, le divengono però infedeli nell' applicazione, perchè la quantità de' rapporti e la moltitudine sempre crescente di concetti o inesatti o erronei, li sopraffanno. Fare che una tale Verità universalmente riconosciuta, abbia anche da per tutto valore ed efficacia, questo è lo scopo, al quale io debbo giungere tenendo la via sopra indicata.

L' opera si compone di due volumi; il secondo sarà pubblicato al più tardi nel termine d' un anno. Il primo, che è

questo, contiene la esposizione genetica del sapere moderno nella filosofia del diritto sino allo apparire della idea storica. Le ragioni di questa esposizione, e quindi della divisione del lavoro, sono espresse parte quì, parte nella introduzione. E se vi sono comprese opinioni ed idee, le quali non sogliono essere considerate come filosofia: ciò sarà giustificato nel libro stesso. — Ivi la filosofia moderna deve apparire come un grande processo spirituale, in cui ogni passo ha la sua ragione motrice in quello che precede, ogni pensiero penetra nel centro per mezzo a tutte le sfere, e, come nelle produzioni organiche, il frutto rivela quale era la intenzione del germe. Perciò sin dal principio d' una data direzione scientifica, io ho d'ordinario indicato anticipatamente lo sviluppo e la fine, e d'altra parte ho illustrato le epoche posteriori con la luce che veniva dalle precedenti. A questo modo la guarentigia che io cercava per la bontà della esposizione è questa: che i motivi del progresso divengano chiari e manifesti, e le opinioni e sistemi s' intreccino naturalmente tra loro. Laonde, una sola cosa io domando al benigno lettore; che cioè giudichi quella mia esposizione anche nella stessa guisa, e non si faccia ritenere dalla pena di seguirla nel tutto e di comprenderne il nesso. Lo scrittore, il quale intende con ogni sua opera a raccogliere ed unire in un tutto le forme differenti e sparse quà e là, le quali sono nate in diversi tempi dalla considerazione d' uno stesso obbietto, difficile e di capitale importanza, può bene avere il desiderio di non essere letto in modo sfuggevole e interrotto, nè altri supporre che egli sia obbligato a riuscir chiaro e istruttivo a tali lettori.

Il secondo volume comprenderà la esposizione del concetto storico in tre parti. Nella prima terrò discorso del diritto, della sua origine e progresso; nell' ultima del giusto, considerato come l'intima essenza d' esso concetto. La parte in-

termedia dichiarerà come questo si manifesta nella cognizione del diritto positivo, cioè nella comprensione, ordine ed applicazione scientifica di esso diritto, e nella compilazione de' codici, e dovrà finalmente convalidare il concetto storico contro il concetto razionalista, che sino ad ora ha dominato.

Imperocchè tra i fini di quest' opera il più piccolo non è certo quello di fare, che il razionalismo non sia più che una memoria. Bisogna combatterlo nel campo suo proprio, e con le sue proprie armi, mediante la più accurata e severa dialettica, la quale è altrettanto pronta a seguire la via della più sconfinata astrazione che discorre nelle vuote determinazioni logiche, quanto quella della considerazione dell'attività vivente e reale nell' universo; e che nondimeno tra le due si ostina a rimanere sulla prima che ha tenuto in sino ad ora, e non acconsente a passare dall'una all'altra e a recare in questa ciò che ha trovato in quella. Fa d' uopo vedere se il razionalismo tien fermo e regge a cosiffatto esame, quale egli stesso il richiede. La teologia combatte ancora con questo avversario. La vittoria le sarà agevolata, se egli verrà sconfitto nelle altre sfere della cognizione. Schelling ha dato il segnale della lotta; e lo ha disperso quasi d'un fiato nel campo stesso della filosofia, dove ei si credea più ricco d'idee e d' intelligenza. Laonde ciò che bisogna fare, si è di mettere in piena luce quanto più si potrà, tutti gli effetti del razionalismo nella filosofia del diritto e nella trattazione del diritto positivo, considerato in tutti i rapporti. Dove la sua falsità non apparirà generalmente in una parte della scienza, ciò avverrà nell' altra; e tutte aiutandosi reciprocamente a provarla, non rimarrà più dubbio della sua nullità. Così si vedrà, quanto alla giurisprudenza, che la più parte del gran male, che tutti hanno scorto non senza dolore, così nella teoria come nella pratica, ma indarno cercato di schivare, ha la

sua più intima cagione nel razionalismo. In questa guisa egli apparirà come un errore mostruoso, il quale pene'ra e consuma la vita e il sapere in tutte le loro ramificazioni.—Riuscire a tal punto, a me pare che sia, ove altro mancasse, una degna impresa, perocchè quando quella infesta potenza verrà conosciuta quale ella è, e però respinta, allora il germe della vita, il quale essa sola soffoca ed opprime, spunterà da sè stesso in tutta la sua virtù creatrice.

Decembre 1829.

INTRODUZIONE

La filosofia del diritto è la scienza del giusto. Or questa scienza può essere variamente concepita. Si può intendere per essa un sistema di decisioni reali, un codice superiore, o soltanto una regola per giudicare delle leggi positive (1). Ma questo è incontrastabile, che il giusto debbe avere esistenza e valore indipendentemente dal riconoscimento che ne fanno gli uomini, e però la sua notizia essere diversa da quella del diritto vigente, anzi cosiffatta che a questo medesimo diritto essa sola possa servire di misura e di prova. Taluni veramente riuscirono a considerare tutte le istituzioni come moralmente indifferenti, oppure a negare che all'uomo sia data la facoltà di conoscere il vero e il giusto. Ma è fede sacra dell'umanità che vi sia una giustizia, e che noi ne abbiamo la conoscenza,

(1) La parola *jus* ha nelle leggi romane vari significati. Preso obbiettivamente jus è una singola legge « *non ambigitur senatum jus facere posse.* È il luogo dove si rende giustizia, come nella formola, *ambula mecum in jus.* È il complesso di più leggi della stessa natura p. e. *il diritto romano.* È la stessa giurisprudenza come in quel passo di Celso. *Jus est ars boni et aequi.* Da questa definizione apparisce che i romani non facevano distinzione tra la morale e il diritto. Veggasi Haimberger, libro primo, parte generale, pag. 33, edizione napoletana — Conforti.

fosse pur limitata e imperfetta. Ora, se vi ha una conoscenza, è necessario che in essa sia e possa essere trovata una qualche unità, una connessione, e però esista una scienza, qualunque sia la sua natura.

Ma chi voglia dar opera a conseguirla, non può rimanersi dal pensare, che la medesima cosa fu tentata anche da altri in modi diversi e con diversi risultati. Questi tentativi non possono restare senza effetto e considerazione; perocchè la natura dell'uomo è tale, ch'egli non è veramente convinto e non crede di aver raggiunto la meta, alla quale intende, se non quando ha la coscienza di signoreggiare sopra ogni convinzione opposta alla sua. Onde accade, ch'egli sia tratto come di necessità a prender parte alle ricerche ed agli sforzi del tempo nel quale vive. E sebbene la investigazione del giusto debba sempre avere il medesimo scopo, nondimeno può tenere in ogni tempo determinato una via particolare, secondo lo stato della scienza che a quello corrisponde. Ma oggidì fa d'uopo d'una via del tutto speciale; perchè il giudizio umano è incerto e diviso non solamente intorno alle particolari istituzioni, ma anche intorno a ciò che può servire a provare la giustizia di quelle. Quell'incertezza universale del pensiero e della cognizione, onde nacque la rapida vicenda de'sistemi filosofici, i quali si combatterono e distrussero tra loro, oggi si è comunicata anche alla filosofia del diritto, la quale, oltre a ciò, nella sua propria sfera fu agitata e sconvolta (1).

(1) Essendo il diritto razionale una parte della filosofia, andò soggetto alle medesime fasi ed evoluzioni di questa; e poichè gli autori discordarono intorno al principio fontale del diritto ed intorno al suo contenuto, ne diedero svariatissime definizioni. Avremo occasione di far rilucere questa discordanza, allorchè sarà ragionato di Dante Alighieri, il quale diede una definizione del diritto, degna del suo pellegrino ingegno e della sua vasta dottrina — CONFORTI.

Quando in sul finire del passato secolo si manifestava un novello indirizzo nell' attività dell' intelligenza, il quale durò poi e si estese per lungo tempo, l' orgoglio della libertà di operare e di pensare era, come l' anima informante di tutte le ricerche scientifiche. Aspirando a dominare assolutamente, come ogni nuovo e vivace istinto, questo orgoglio si appalesava col distruggere ogni cosa preesistente. La varietà de' rapporti determinati e particolari dovea essere annientata, e demolito l'intero edificio del mondo morale, perchè null'altro esistesse, se non ciò che la ragione fosse riuscita da sè sola a trovare e produrre. Questo indirizzo durò tanto tempo, quanto era mestieri perchè consumasse la propria sostanza, e facesse manifesta la sua inettitudine a creare un nuovo mondo in luogo di quello che avea distrutto. Allora fu di bel nuovo riconosciuta ed onorata quella suprema potenza, la quale, sebbene a noi occulta, informa nondimeno e matura le umane condizioni. Tornò novellamente in pregio la vita individuale, ed ogni istituzione nella quale fosse la impronta dell' attività dell'individuo. Il diritto non venne più considerato come un prodotto delle leggi logiche (Denkgesetz), ma sibbene come qualche cosa che realmente vive, anzi è parte organica della gran vita de' popoli, e si ricongiunge intimamente ed universalmente al movimento della storia. — Ma per una naturale reazione questo mutamento riescì in gran parte ad una guerra contro quel nuovo indirizzo, la quale fu per così dire il rovescio di quella che prima era stata fatta a nome della libertà di pensare. Imperocchè, siccome per lo innanzi gli animi erano mossi dall'odio contro ogni forma tradizionale e positiva, così ora li spingeva una fiera avversione ad ogni libero esame. I governi doveano essere contenti a conservare qual era lo stato delle cose, i giurisprudenti a conoscere le istituzioni presenti e la loro

storica derivazione, senza però giudicare di quelle. Di tal guisa combattendo la filosofia del tempo finirono col ripudiare ogni filosofia. — Si avvidero di poi e toccarono quasi con mano che questa era una maniera parziale ed esclusiva di considerare le cose, e ciò fu l'effetto di quella stessa potenza della vita, la quale richiede e promuove necessariamente la perfezione delle condizioni umane, e invita le menti a giudicare e investigare senza posa; donde nacque la scuola storica, nella quale si manifestò di nuovo e in modo universale il bisogno di trovare una regola del giusto, però senza una nozione determinata della origine, da cui debbe essere derivato. — Intanto col sistema di Hegel nacque una nuova maniera di trattare la filosofia del diritto. Questo sistema non solamente si oppone alle due direzioni sopra mentovate, ma esige e c'impone un modo di pensare insino ad ora ignoto. — A queste tre opposte scuole scientifiche noi crediamo che si possano ridurre tutte le investigazioni che si succedettero nella filosofia del diritto. Ottengono un grado inferiore quegli scrittori, i quali, in parte appoggiandosi a quelle, in parte indipendenti, tennero dietro agli interessi pratici senza penetrare nelle profondità della scienza: rappresentanti son questi d' infinite sette politiche.

Tale è adunque la presente condizione della scienza del diritto, per modo che chi voglia porre in essa l' opera sua, o può ammettere una opinione, la quale sia contraria a ciascuna di quelle sopra riferite, o tra queste scieglierc una e seguirla; ma in ogni caso incontrerà la opposizione delle altre. Ondechè gli bisogna sin dal primo passo di giustificarsi contro tutte quelle che rigetta; e questa giustificazione va fatta in guisa, che debba essere riconosciuta anche da coloro che le sostengono. Così sarebbe ella nel tempo stesso anche un giudizio sicuro e fondato intorno a queste medesime opinioni.

Senza questa giustificazione non si potrebbe evitare la taccia di arbitrio; chi ne facesse di meno non potrebbe convincere gli avversari, nè però essere sicuro del proprio pensiero e starsi tranquillo. — E il medesimo è da fare anche circa le opinioni che prevalsero ne' tempi passati; perocchè la nostra coltura storica le trasporta, per così dire, nel nostro e le rende presenti; e però noi non dobbiamo starci dal dire in modo chiaro e preciso quello che ne pensiamo.

Se non che, sin dal primo cominciare si manifesta la difficoltà di questa impresa. Imperocchè non è altrimenti possibile di porsi come giudice a decidere circa le ragioni di parti così opposte, se esse non riconoscono un principio comune e superiore, il quale serva a far la prova di ciascuna. Ora i sistemi, contro i quali bisogna giudicare in modo sicuro e incontrastabile, sono tali che rappresentano e svolgono un principio supremo del diritto, anzi in parte una suprema legge del pensiero e della conoscenza; e però contengono in sè stessi la ragione più alta, la quale sola deve valere come misura di tutti gli altri principj e deduzioni, e non la riconoscono in nessuna guisa fuori di sè dovechessia. Laonde a ciascuno di essi sarà mestieri di conceder tutto, se gli si concede solamente ciò che egli toglie a criterio del vero. Se per contrario si rigetta questo criterio e se ne elegge un altro, non si può più richiedere da esso alcuna concessione. Ma si potrebbe dimandare: questo criterio del vero donde attinge esso medesimo la prova della sua verità? Quale che fosse la regola di giustizia che si stabilisse, o la legge logica delle conclusioni e delle dimostrazioni, non si farebbe altro che aggiungere un nuovo sistema ai sistemi anteriori, egualmente isolato, il quale respinto da quelli, li respingerebbe a sua posta. Egli non potrebbe acquistare veruna autorità sopra le diverse maniere di pensare; ciascuna delle quali, a modo d' una linea circolare, rigiran-

dosi intorno al proprio centro, ritorna al suo punto di partenza, e così forma come un mondo separato e chiuso, il quale solo basta a sè stesso. Se poi si volesse scegliere il vero da ciascuno, sarebbe a ciò necessaria innanzi tutto una regola comune, della quale converrebbe egualmente fare la ricerca; il che scontenterebbe tutti, e produrrebbe solamente una composizione di varii colori, senza unità ed intimo fondamento. — Così sin dal principio apparisce impossibile l'avere qualche cosa di comune con le diverse opinioni, e però l'esser certo e sicuro della propria, quale che sia.

Ma tutti questi sistemi, che considerati a parte e belli e compiuti come sono, rassomigliano a tanti mondi che esistono e si muovono da sè, — nacquero nondimeno in questo unico mondo, che è il nostro e di tutti; e quantunque il loro movimento *ideale* incominci e finisca entro di loro medesimi, hanno tuttavia un fondamento *reale* o *di fatto* fuori di sè stessi. Nessun sistema si forma da sè; ma viene formato dagli uomini; — e però vi deve essere nella natura umana un istinto, un interesse, dal quale egli venga prodotto e pel quale duri e si mantenga. Vi ha certo una ragione fondamentale, onde egli viene ammesso e riconosciuto dalla intelligenza. Ora questa ragione è di tal natura, che non può essere dedotta per mezzo di conclusioni e di sillogismi, i quali anzi la presuppongono; ma ella non è altro che quello stesso interesse, il quale il pensatore trova nella parte più intima di sè medesimo, che è la sua propria essenza, della quale egli non si può disfare, senza disfare sè stesso. Una tal ragione è quella che determina sempre il metodo scientifico, la maniera di asserire, di conchiudere e di provare, e però l'intero sistema. Laonde i sistemi si sono avvicendati, a misura che pel progresso della storia si produssero diversi stati o complessioni nello spirito umano, e vennero ad esistere nuove e differenti cagioni che

ne promossero lo svolgimento. Epperò l' interesse, il quale genera e mantiene una filosofia, è qualche cosa di più elevato che quella stessa filosofia; perocchè dalla esistenza e stabilità di quello dipende l'esistenza e la stabilità di questa. Ondechè la misura di quell' interesse deve anche essere la misura della filosofia, che egli ha prodotto. Quando p. e. si dice: « il Bene è il Bene, e il Male è il Male » la prova di questa proposizione non si può avere logicamente; ma la sua verità consiste solamente in ciò, che la fonte primitiva del Bene possiede nel tempo stesso la onnipotenza. Se la umanità potesse realmente staccarsi da queste idee e dalla potenza che le conserva, una tale separazione dovrebbe aver luogo anche nella scienza. Il corso della storia e la natura reale degli uomini, sono il vero tribunale che decide circa i motivi di ogni sistema filosofico, e però circa lo stesso sistema. La scienza, come il santo della leggenda, deve cercare il padrone più forte.

Ora i diversi sistemi non si possono assolutamente conciliare; perchè tra il vero e il falso non è possibile alcuna conciliazione, e nulla esiste di comune tra principj fondamentali opposti. Quanto all'interesse che ha generato ciascuna filosofia, non si può dire anticipatamente che esso debba di sua natura escludere ogni altro. Al contrario bisogna pensare, che ciascuno di essi sia vero in sè stesso, perchè è un interesse umano, e la storia volle che fosse soddisfatto; che esso sia falso solamente nel suo prodotto, il quale fu da lui messo al mondo separato dagli altri. Ora se esistesse un interesse più vivace e profondo, che in sè contenesse tutti questi interessi particolari, ed esso solo li avesse eccitati, riesce evidente che quando egli fosse sodisfatto, tutti gli altri sarebbero soddisfatti egualmente. In questo caso, quella filosofia sarebbe la più sicura, la quale fosse generata da questo interesse e a lui cor-

rispondesse. Essa comprenderebbe in sè tutte le altre, riunendo non già le loro affermazioni, ma sibbene i veri loro istinti, i quali furono cagione che così i falsi, come i veri loro risultati esistessero realmente; cioè accogliendo in sè stessa, per così dire, il principio vitale di ciascuna. Adunque questo interesse universale, nella ricchezza del suo contenuto, non sarebbe altro che la essenza vera e originaria dell'uomo, donde procedettero e a cui vogliono essere ricondotti tutti gli stati differenti dello spirito umano, e tutte le cause che lo mossero ad operare. Una opinione non è certa, che allorquando non solo è fondata in sè stessa, ma è tale che contenta e soddisfa tutto l'uomo, e nel tempo stesso lo rende atto a conoscere come abbiano potuto nascere le altre. Imperocchè non vi ha punto il quale ci faccia godere della vista piena ed intiera di tutti gli altri, se non il punto più elevato.

Adunque quello che bisogna fare è la esposizione genetica della conoscenza filosofica del diritto. Non basta la notizia della successione storica delle diverse opinioni filosofiche intorno al diritto; ma è sopratutto da mostrare la loro propria origine e l'interno loro divenire, cioè scoprire nella essenza umana la vera causa che le produsse. Per la qual cosa quello che importa nón è la quantità, e quasi diremo la pienezza degli scrittori e delle loro opinioni, ma sibbene la perfezione de' metodi scientifici adoperati da quelli; e bisogna domandare a ciascun sistema non tanto quali istituzioni egli tenga giuste, quanto che cosa intenda per *giusto*, e donde ne abbia derivato la cognizione.

Da ciò è manifesto che dalla considerazione del passato noi dobbiamo trarre un nuovo risultato.

LIBRO PRIMO

FILOSOFIA DEL DIRITTO IDEALE ED EMPIRICA

(I GRECI)

SEZIONE PRIMA

PLATONE

Le idee e la loro conoscenza. — Influenza sulla Politica. — La Repubblica. — Giudizio sulla medesima.

Il nostro occhio riceve la luce e rende testimonianza che la luce esiste; ma esso non è la luce e non ha fatto la luce. Il sole spande la luce, dona i colori alle cose e le rende visibili all' occhio che altrimenti non potrebbe vederle. Nello stesso modo l' idea è la causa del bene. Essa è la regina del mondo spirituale, come il sole è il re del mondo sensibile. Anzi essa è quella che sola ha prodotto anche questo

mondo sensibile, e vi ha posto la luce ed il sole come una sua immagine. Essa sola ci fa distinguere il bene dal male, il vero dal falso; come la luce ci fa distinguere i colori. Il nostro spirito ci attesta l'esistenza dell'Idea; ma esso non è l'Idea; dalla quale unicamente gli è venuta la capacità di conoscere quelle differenze. Se l'Idea si ritirasse dal mondo, l'uomo non avrebbe più cognizione del bene e del male; nella stessa guisa che quando il sole è tramontato, l'occhio non può più distinguere i colori e gli oggetti, sebbene sia evidente che egli ha in sè stesso la facoltà di vedere e discernere. Questa è la similitudine di Platone (1).

Adunque l'Idea ha un'esistenza e però una qualità, una determinazione, fuori della nostra facoltà, la quale non conosce gli effetti dell'Idea che con l'aiuto dell'Idea medesima. Di tal guisa essa dev'essere riconosciuta, come un essere sostanziale (Selbststændig). Nello stesso modo poi che nessuno, per osservare il sole e la luce o dimostrarne l'esistenza, esamina l'occhio, così Platone non deduce e riconosce l'essenza del bene dalla ragione; ma il bene è esso medesimo il Primo o quello che è originariamente; il quale esiste da sè, e lo spirito non fa che averne la cognizione; nè egli esiste come se fosse in noi il fondamento della sua necessità. Le leggi e l'organizzazione dell'occhio per sè medesime non sono nulla, prima che la luce non desti in esso la potenza ed attività che ci procura le visioni. L'Idea sola eccita in noi la facoltà che vede il bene e il male; ella sola genera l'*intuito dello spirito*. Questa facoltà non esiste in istato di riposo, non altrimenti che così non esiste la facoltà visiva; in sè medesima essa non è tutto quello che deve essere, ma non è realmente che in quanto è attiva ed apprende l'oggetto

(1) Nel VI l.b. della Repubblica.

che è fuori di essa, come l'occhio fa de' raggi della luce. Se la luce ed il colore altro non fossero, se non quello che è già dato nell'organizzazione della vista, donde trarrebbero essi lo splendore lor proprio, donde il diletto e la gioia che destano nell'animo di chi vede? Se ora l'Idea è qualche cosa che è fuori delle leggi e delle determinazioni dello spirito, perchè dovrebbe ella esser limitata alla imperfezione di quelle; perchè dovrebbero il bene ed il giusto essere semplicemente formali, ossia una somma di regole universali senza contenuto particolare? L'Idea certamente è attiva di sua natura, e niente impedisce che, come il sole, ella non abbia in sè stessa una infinita ricchezza, e con mirabile magnificenza irradiando generi tanta copia di colori e di figure.

Epperò per Platone la giustizia non è nè una regola, nè un sistema di regole; ma la perfetta immagine di un'attività reale, varia, ed assolutamente determinata. Perciò la sua Repubblica è l'esemplare della concretezza nell'operare. Egli ci mostra i suoi cittadini in tutta l'operosità della loro vita: come soddisfacciano ai loro bisogni, quali siano le loro occupazioni, quali i loro sforzi spirituali, come vengano educati ed istrutti, ciò che essi reputano buono e degno di stima, ciò che reputano cattivo e degno di spregio. La costituzione e la forma dello Stato sono in una unità indissolubile con questo modo di vivere, talmentechè è tanto impossibile di applicarla ad altri cittadini, quantochè questi vivano sotto un'altra costituzione. È impossibile distinguere e determinare in questo Stato ciò che forma l'elemento eterno, ideale, e ciò che non è altro se non la parte accidentale delle manifestazioni. Perchè quando si volesse ricavare da quello un principio, e considerarlo come ciò che vi ha di vero ed eterno nello Stato medesimo, non si coglierebbe il senso della dottrina platonica in nessuna guisa. Imperocchè non è da intendere,

come se gl' individui dovessero perdere la propria individualità e darsi, per così dire, in preda al Tutto, e come se in questa perfetta annegazione il filosofo ateniese facesse consistere quello che vi ha di vero ed eccellente nella vita; ma tale è solamente il modo determinato, col quale gl' individui servono e si abbandonano al Tutto, cioè il modo particolare dell'attività, quale egli la mostra esplicita in tutta la varietà delle occupazioni umane. L'Ideale è così determinato ed individuale, anche in quel momento stesso, nel quale vien fatto manifesto, che comprende in sè, come parte essenziale, perfino il sentimento e la virtù de' rettori; i quali nondimeno cangiano, mentre i principj universali della costituzione rimangono. Gli uomini saggi sono più pregevoli che le savie leggi; così giudica ogn' uomo retto. Egli si manifesta quì in un'attività tutta scientifica; il concetto dello Stato platonico consiste nel governo de' Savii (filosofi). Anzi quanto a' rapporti di cittadini fra loro, esso non deve avere regola alcuna. La sicura sentenza degli uomini ben educati deve decidere in ogni caso particolare circa questi rapporti. Quindi Platone è ben lontano dal pensare che le massime universali dichiarate dallo Stato nelle sue leggi, e promulgate nella sua costituzione, contengano in sè il giusto. Quì non si tratta di questo elemento immobile e inalterabile, di questa *architettonica* della vita pubblica; ma al contrario il giusto è qualche cosa che vive e si muove, è uno *stato vivente*, e consiste nell' attività reale e determinata del momento. — Il metodo scientifico col quale Platone trova, esamina e dimostra le istituzioni, non consiste in quel *processo logico*, che serve a dedurre necessariamente da certe date determinazioni altre determinazioni; ma egli toglie a considerare il *risultato reale* di quelle, per vedere se ne deriva quello stato o condizione, che egli vuol trovare nel tutto. Infatti, se l'idea del bene e del giusto è qualche cosa di diverso

dalla conformazione (organisation) dell'intelletto, chi l'avrebbe costretta a voler una terza cosa, solo perchè la richieggono le due precedenti; e perchè non si potrà dire piuttosto che ella voglia d' un *sol* volere e liberamente il *tutto*, per quanto siano molteplici le parti essenziali che lo costituiscono? Nel processo logico la connessione somiglia a quella di un edificio, in cui sempre la parte inferiore sostiene la superiore, senza essere sostenuta da questa; ma nell'intuito che è destato dall'Idea, la connessione somiglia ad un corpo vivente, in cui ogni membro, mentre regge e mantiene l'altro, è nel tempo stesso mantenuto e retto da questo. L'analogia però che Platone mette fra l' unità dell' uomo e quella dello Stato, ci fa manifesto che egli non cerca già l' unità della nozione (Begriff), ma la unità vivente. Lo Stato Platonico è qualche cosa che esce fuori alla luce e si manifesta d'un colpo, bello e compiuto, come Minerva dalla testa di Giove. — Adunque lo Stato, com' è esemplato originalmente da Platone, o viene immaginato da altri imitatori della sua Repubblica, è interamente diverso da quello che si fonda in concetti astratti e nelle moderne teorie politiche. Questo si può chiamare la immagine del *riposo* e della *immobilità;* il primo quella dell' *azione* e del *movimento*. Vale a dire che in quello il concetto fondamentale è la *sussunzione* (subsumtion) cioè l' applicazione esteriore d'una regola senza contenuto, e però atta a riceverne donde che venga, p. e. la regola della *libertà eguale per tutti*, — ad una materia già data fuori di essa ed indifferente — p. e. il possesso territoriale, il commercio, ecc., quali che siano. Al contrario non si può dire dello Stato Platonico, che il proprio esemplare gli conferisca ed assicuri alcuna regola a parte, e che egli non debba far altro che riceverla ed applicarla; nè vi ha materia che possa soddisfarlo, la quale non sia stata tutta formata unicamente dall' Idea. Laonde ogni testa logica può introdurre in un

paese la giustizia di Kant o di Hegel; ma chi volesse formare degli Stati, seguendo Platone o qualunque altra filosofia del diritto nello stesso senso, dovrebbe al certo essere dotato di potenza creativa. Adunque lo Stato, secondo la prima maniera, deve rassomigliare all' esemplare anche nel riposo e nella immobilità; vale a dire, le istituzioni concrete e positive debbono, e veramente possono combaciare a rigor matematico co'principj universali. Al contrario lo Stato Platonico deve rassomigliare all'esemplare anche nell'azione e nel movimento; lo stesso spirito deve essere nell'esemplare e nell'esemplato; uno e medesimo deve essere l' effetto di ciascuno. Così un ritratto in pittura non deve certamente, nè può rassomigliare a capello all'originale; ma deve però produrre lo stesso effetto della persona viva, cioè la stessa intuizione che questa produce in chi la mira. Ondechè la misura men propria a giudicare della repubblica di Platone consiste nel dimandare: è ella possibile ad effettuare? Imperocchè non bisogna intendere che queste leggi, quali egli le ha concepite e disegnate, debbano essere eseguite letteralmente in uno Stato: ma che uno Stato concreto ed esistente abbia lo stesso spirito, produca ne' suoi cittadini gli stessi sentimenti, e co' suoi ordini d'ogni maniera ingeneri nell'animo dell'osservatore, quella stessa impressione che lo Stato ideato da lui. La qual cosa si può mettere in pratica, e se non si potesse arrivare ad eseguirla sino a questo punto, pure ciò non toglierebbe che gli Stati non dovessero scegliere istituzioni tali che se gli accostassero. Eppure, a dir vero, questa idea dello Stato Platonico è quella soltanto che realmente mosse gli Stati Greci, e a cui essi nel periodo del loro splendore e della loro grandezza, tutti si sforzarono di pervenire con maggiore o minore felicità di successo.

Negli ultimi tempi è invalso il costume di considerare la forma reale delle cose, siccome l'unica manifestazione del Buono

e del Giusto, e di non attribuire, a dir vero, un'esistenza alle cose senza l'Idea, ma anche di non attribuire all'Idea una esistenza senza le cose. Di questa guisa si è tentato di qualificare anche le idee platoniche. Ora, secondo Platone, è vero che l'Idea ha prodotto tutte le cose; ma la sua sussistenza propria non dipende assolutamente da quello che ella produsse; ella non è semplicemente una parte, una base, una forma, o una forza istintiva del prodotto; ma una esistenza reale, sostanziale, come il sole sarebbe sempre sole, non ostante che non esistessero oggetti da illuminare, vegetazione da promuovere, ed occhio che lo vedesse. In Platone si scorge chiaramente la scontentezza, che ogni anima grande trova nelle cose terrene. Il suo ideale non esiste in nessun luogo del mondo: anzi la sua propria creazione non potè manifestarlo, come lo avea dinanzi al suo sguardo interno. La realtà, che non lo contiene, deve solamente sforzarsi a prender forma da esso. Perciò la cognizione di questo ideale non è come quella d'una qualche cosa che è nelle cose sussistenti; ma è quella d'una qualche cosa che sta fuori di loro al presente, e sarà forse in loro solamente nell'avvenire: è in una parola un *intuito anticipato* (Voranschauung).

Ora questa immagine dello Stato ci mostra una moltitudine di varie facoltà umane, che indirizzate in tutta la loro attività ad un solo scopo, vengono mantenute da un'unica mente ordinatrice, in giusta misura. Quello che si richiede in primo luogo si è, che ognuno svolga senza impedimenti le sue naturali disposizioni, affinchè nessuna facoltà rimanga nascosta, e si sviluppi tutta la ricchezza che la natura pose negli uomini. In secondo luogo che venga ad ogni uomo assegnato il posto che gli spetta e che in questo si adoperi a suo talento. Da ultimo, che tanta moltiplicità di azioni, le quali si limitano reciprocamente, sia tutta governata da un'unica

volontà, e da un unico interesse — che lo Stato sia *uno*.

Primamente Platone distingue la condizione dei sudditi, da quella dei rettori: a quelli si appartiene di provvedere ai bisogni materiali, a questi di difendere e dirigere la cosa pubblica. La prima distinzione si fa secondo il merito; ma poscia questo stato resta creditario; perchè solo la buona pianta può produrre buoni frutti, e quindi si deve aver cura che essa non degeneri. Nella classe dei sudditi vengono nuovamente divisi i diversi lavori; a ciascuno deve essere assegnato un lavoro particolare, affinchè lo conduca a perfezione, non già quel lavoro che egli si sceglie, ma quello al quale è naturalmente atto (1). Di questo stato o classe poi non si parla più

(1) Da questo passo riluce che Platone presentì i vantaggi della divisione del lavoro. Egli si esprime così. « Ogni città è composta di molte persone, ma bisognerebbe che ciascuno degli abitanti lavorasse per tutti gli altri, che il campagnuolo preparasse il vitto per quattro, e vi adoprasse un tempo e una fatica quadrupla; o non tornerebbe meglio che, senza darsi pensiero degli altri, impiegasse la quarta parte del tempo a preparare il suo nudrimento, e le altre parti a fabbricarsi una casa, a farsi degli abiti e delle scarpe? A me sembra che il primo modo gli tornerebbe più vantaggioso; perocchè noi non nasciamo con le medesime attitudini, e ciascuno manifesta delle disposizioni particolari. Adunque le cose procederebbero meglio, se ogni uomo si limitasse ad un mestiere; perocchè il cómpito è meglio e più agevolmente fatto, quando risponde ai gusti dell' individuo, e quando questi è libero da ogni altra cura ». Nel riportare questo passo di Platone, Blanqui dice che i vantaggi della divisione del lavoro non furono mai più chiaramente definiti. — Noi certamente non neghiamo che Platone presentisse il principio della divisione del lavoro; ma vi è una gran differenza tra un vago presentimento, ed un principio scientifico, dal quale si deducono le sue ultime conseguenze.

Senofonte si esprime anche più chiaramente. Egli dice: « Nelle grandi città, in cui una moltitudine di abitanti hanno i mede-

da Platone. Esso costituisce secondo lo spirito greco lo strato fondamentale, il quale si scava nella terra che lo inviluppa, perchè sopra di esso s'innalzi tutta la magnificenza dell'edi-

simi bisogni, un solo mestiere è sufficiente a nudrire un artigiano; qualche volta questi adempie solo una parte del mestiere. Tal calzolaio fa scarpe solo per gli uomini, tal altro per le donne, l'uno s'applica solamente a cucire, l'altro a tagliare i cuoi. Tra i sartori, questi taglia le stoffe, quegli ne assesta le parti. Un uomo che intende ad una speciale operazione, di necessità diventerà eccellente. »

Beccaria vide e discorse i fenomeni della divisione del lavoro; ma colui che la ridusse a dottrina fu Adamo Smith. Questo gran pensatore, che può dirsi il padre dell'economia politica, dimostra che quando un uomo si applica costantemente ad una operazione spicciolata, non solo acquista una grande facilità a compierla, ma risparmia il tempo che si richiede necessariamente, passando da un'operazione ad un'altra.

Inoltre Adamo Smith dimostra, che allorchè una medesima persona si applica a compiere costantemente un'operazione, quale che siasi, la conosce profondamente e rendesi atta a scoprire i trovati industriali che simplificano le macchine, ed addossano sempre più il lavoro materiale alle forze della natura. E quì Adamo Smith mette in mostra le belle invenzioni, che de' fanciulli fecero intendendo a lavori semplicissimi. Ma a malgrado del grandissimo merito di Adamo Smith, la sua dottrina, intorno alla divisione del lavoro, non è sufficiente a spiegarci gli effetti maravigliosi che ne risultano. Onde altri economisti vi aggiunsero altre osservazioni, che meritano di essere riportate.

Allorchè un uomo compie sempre la medesima operazione, adopera i medesimi istrumenti; dovechè, passando da un'operazione ad un'altra, è costretto di adoperare istrumenti ed ordigni di varie sorte, e quindi una parte del capitale (gl'istrumenti son capitale) rimane inattiva e non viene usufruttuata. Ora, nell'industria agricola, manifattrice e commerciale, a far procedere la produzione, è mestieri cavare il maggior partito possibile dal capitale impiegato; il che non avviene allorquando per la transizione da

ficio. Nella classe dei rettori (custodi) si manifesta nella sua forma più vera il concetto di questo Stato. I suoi membri sono dispensati da ogni pubblica cura e occupazione; lo Stato

una operaziono ad un'altra, è forza lasciare in riposo una parto degl' istrumenti.

Infine non si vuol pretermettere un' osservazione del signor Babbage, che ci sembra della maggiore importanza, e che sfuggì ad Adamo Smith. Il più grande vantaggio (dopo la destrezza degli operai) il quale si origini dalla divisione del lavoro, è la distribuzione più economica del lavoro stesso, assegnando agli operai quelle operazioni che rispondono alla loro sufficienza ed attitudine. Le parti differenti della stessa serie di operazioni richiedono gradi disuguali di abilità e di forza corporea; e coloro i quali hanno abilità per le parti del lavoro più difficile, e sufficiente forza per le più dure, diventano molto più utili coll'essere impiegati unicamente in esse; intanto che le operazioni, di cui gli operai inferiori sono capaci, si lasciano a quelli che non sono idonei per altre. La produzione è migliore, quando in ciascuna parte di essa è impiegata la quantità esatta di abilità e di forza ch'è richiesta, e non più. L'operazione della manifattura degli spilli richiede nelle sue diverse parti tale differenza di abilità, che i salari delle persone impiegate, variano da quattro soldi e mezzo a sei scellini al giorno, e se l'operaio ch' è pagato a prezzo così elevato, dovesse eseguire tutti gli uffici necessari alla fabbricazione, egli lavorerebbo per una parte del suo tempo, con un consumo giornaliero, equivalente alla differenza fra tre scellini e quattro soldi e mezzo. Senza riguardo alla perdita che ha luogo nella quantità del lavoro, e nell'ipotesi che un solo operaio potesse fare una libbra di spilli, nello stesso tempo che dieci operai a lavoro riunito possono farne dieci, il signor Babbage stima che costerebbero tre volte e tre quarti di più che non costano al presente, mercè la divisione del lavoro. Nella fabbrica degli aghi, egli aggiugne, la differenza sarebbe ancho maggiore; dappoichè in essa la rimunerazione dei diversi impiegati varia da sei soldi a venti scellini. — Veggansi i Principj di economia di Stuart Mill. —

CONFORTI.

basta a provvedere a' loro bisogni. Sin dalla fanciullezza ricevono la educazione più accurata, e viene ne' loro animi coltivato ogni sentimento sublime, rimossa ogni impressione perturbatrice; la ginnastica e la musica maturano tutte le loro facoltà corporali e spirituali. Ma d'altra parte ad essi non è menomamente concesso d'avere un interesse proprio. Non possono viaggiare per propri affari, nè servirsi di oro ed argento, nè possedere beni in particolare. Lo stesso vincolo di famiglia è infranto per essi. Le nozze sono sante, dice Platone, ma santissime quelle che sono allo Stato maggiormente proficue. Perciò conviene introdurre la comunanza delle donne e dei figli, affinchè a nessuno resti più alcuna cura e desiderio che riguardi soltanto lui e non anche tutti gli altri. Così questa classe deve comprendere tutte le virtù più sublimi, il valore, la prudenza, la benignità, l'amor patrio, ecc. Ma ciascuna di queste virtù deve prendere e mantenere il posto che fu per natura destinata ad occupare. La intelligenza deve deliberare, il valore eseguire. Quella facoltà che dall' Idea è destinata a dominare deve comandare, quella che è destinata a servire deve obbedire; e bisogna fare in modo che nessuna oltrepassando la propria sfera invada quella delle altre. È necessario che sia tenuta questa misura, e le sparse attività indirizzate ad un termine unico; che stiano a capo dello Stato i sapienti — cioè coloro i quali non si lasciano muovere da cupidigia di denaro o di piaceri, nè temono la morte; ma che forniti di energia spirituale, ricchi di memoria ed intelligenza, intendono a conoscere ed effettuare il Bene; che non cercano l'apparenza, ma la verità, ed elevandosi sopra le cose mutabili e fugaci, si sforzano solamente di conseguire quello che sta ed è eterno. Costoro compresi dalla grandezza dell'ideale, ed incapaci di egoismo, saranno come l'anima, che informerà col ritmo della vita tutta la massa della comunità.

In quelli si assolve e si compie lo Stato Platonico; guardando a loro, si ha, per così dire, la imagine di quella divozione perpetua e piena di entusiasmo, onde nella eccellenza dello Stato che essi compongono, adorano gli uomini la idea del Bene rappresentata da quello.

Ciò che Platone chiama giustizia dello Stato, è piuttosto la bellezza di quello; poichè ciò che distingue il Giusto dal Bello è questo: nel Bello si aduna la ricchezza d'una esistenza varia e molteplice, ma priva di coscienza e senza che le parti siano soddisfatte. Il Giusto invece conferisce ad ogni essere una sussistenza propria, una interna soddisfazione e un movimento indipendente, acciocchè anch'esso a sua volta entri come un tutto, e si attui liberamente nel tutto maggiore. Ma ciò non si trova nello Stato di Platone. Egli sacrifica l'uomo, la sua felicità, la sua libertà, la stessa sua morale perfezione; infatti questo Stato non esiste che per sè stesso, perchè appaia la sua nobiltà e magnificenza, e i cittadini non sono ad altro destinati che a servire, come semplici membri alla bellezza della sua costruzione. Quindi egli ha il carattere *rappresentativo*, come tutte le cose belle; è un'opera artistica che sembra di esistere meno per le sue proprie parti, che per chi la contempla.

Ma è legge eterna e necessaria, che ogni sforzo umano, per vero che sia, se adoprandosi separatamente ne offende un altro, riesca a distruggere anche sè stesso. Appunto perchè non fa alcuna stima degli interessi dell'*individuo*, Platone non può raggiungere il punto più alto, pel quale principalmente si travaglia, vogliam dire l'interna armonia dello Stato.

Platone vuole altresì che il suo Stato presenti un'armonia più sublime di quella della natura, anzi l'armonia suprema. Ma lo Stato non può esser tale, se non esiste ad un tempo come un regno di libertà, cosicchè la bellezza della sua strut-

tura non esista semplicemente come la natura, ma quasi ogni momento venga creata di nuovo dalla volontà reale degli individui, mossi ed ispirati da essa. Ora ciò rendono impossibili le stesse istituzioni. Imperocchè non vien concesso ai cittadini nè diritto, nè elezione di alcuna maniera; a ciascuno è assegnato un posto, al quale egli devé stare, sebbene non possa. Non vi ha alcuna guarentigia della persona, ma solamente delle attitudini naturali che ella possiede, anche contro la sua volontà; per modo che, a dir vero, quello che quì è guarentito, è solamente l'esemplare o l'ideale, al quale si conformano e servono utilmente le attitudini della persona. Solamente pochissimi debbono partecipare alla cognizione dell'ideale che rappresentano, della grande opera che si produce nello Stato. Platone togliendo alla classe de' rettori tutto ciò che forma l'oggetto delle disposizioni, del possesso e del desiderio umano, toglie loro perfino la possibilità di sacrificarsi a pro dello Stato. Così egli non si ha uomini generosi e magnanimi, ma uomini senza mezzi di produrre alcuno effetto. L'armonia, come nota Aristotele contro Platone, non consiste nel toccar sempre lo stesso tono, ma molti che tra loro si accordino. Epperò, secondo lui, è necessario non solamente che lo Stato sia *uno*, come vuole Platone, ma che nella unità sia anche la *moltiplicità*, per conseguire bellezza ed armonia. Esso dev'esser composto di uomini che scelgano liberamente ed operino per propria volontà. Platone non ammettendo questa condizione, fa sì che il suo Stato resti inferiore in bellezza alla natura. — Quando egli non considera alla felicità de' suoi cittadini, p. c., non si cura, se la classe de' rettori possa essere soddisfatta del posto che egli ha loro assegnato, anzi quando lascia morire gli uomini di fragile e malsana complessione, come inabili a servire lo Stato, e sbandisce perfino i medici che loro prolungano un'inutile

vita; egli stesso crede di essere obbligato a giustificarsi, dicendo che quando il tutto si conserva in buona condizione e prospera, la felicità degli individui è un effetto necessario e naturalissimo, e non cale di sapere se una qualche classe stia bene o nò, purchè lo Stato corrisponda al suo esemplare. Ma perchè si abbia l'immagine perfetta dello Stato, si richiede che esista anche la felicità degli uomini, e le si consacri una cura speciale, la quale miri a questa stessa felicità e non ad altro fine. — Ma oltre a ciò i rigori platonici sono assolutamente senza bellezza. Certamente la potenza della natura procede distruggendo gli esseri viventi, e resta non pertanto sublime ognora e bella; ma le istituzioni degli uomini non possono imitare questo processo inesorabile senza cadere nell'assurdo. Aristotele biasima Platone di volere che i suoi guerrieri siano educati ad esser miti verso quei della stessa patria, ma rozzi ed ostili come cani contro gli stranieri, senza considerare che un'indole dura non conviene in nessun tempo o luogo. Questa istituzione non è in sè d'alcun interesse per noi; ma nondimeno nasce da essa una grave questione; se cioè debba essere preferita la perfezione dell'uomo, o quella dello Stato. Platone non si cura di perfezionare il guerriero come uomo, ma di sviluppare la potenza militare nello Stato. Siccome al primo modo contraddice l'odio naturalissimo nell'animo umano contro gli stranieri, così egli si fa a promuovere l'altra perfezione; perchè lo spirito umano, quando segue una direzione particolare ed esclusiva, suole in quella acquistare una più grande potenza. Anche più assurdo è l'educare le donne alle occupazioni virili, alla guerra e alla difesa della patria. A niuno è dato di diventare ciò che deve, come uomo secondo natura, ma soltanto ciò che riesce a maggiore utilità dello Stato. Così non solo il perfezionamento individuale degli

uomini è sacrificato a quello dello Stato, ma anche quello delle relazioni e delle tendenze umane, le quali debbono necessariamente, non meno che lo Stato, adempire il fine a cui le destinava natura. Il vincolo di famiglia è rotto per evitare ogni interesse particolare; la poesia sbandita, perchè essa, imitando tanto le piccole, quanto le grandi cose, non è atta a render l'anima pura e disposta a conformarsi alla legge; il che fa di bisogno allo Stato platonico. La unità e la perfetta connessione di questo Stato non servono a togliere la mancanza di sforzi generosi e sublimi, e la profanazione de'rapporti più sacri. Lo Stato Platonico sarebbe più bello, se intendesse non solo alla bellezza e all' entusiasmo, ma anche alla libertà e alla umanità. Poichè il buono, secondo lo stesso Platone, deve essere di una bellezza anche maggiore del bello. — Un alto spirito informa tutte queste istituzioni della vita pubblica, cioè la necessità di un' assoluta ed illimitata devozione dell' individuo verso lo Stato, senza alcun riguardo a sè stesso. Ma lo Stato, oggetto di questa devozione, sovrasta agli uomini come un simulacro senza coscienza, il quale non può controcambiare i suoi adoratori e nemmeno vederli. Quanto è più vera e consolante quella sentenza: « L' uomo non è per la legge; ma la legge è per l'uomo ! » — Ciò non ostante la politica di Platone rimane, come tipo alle seguenti generazioni, alle quali alcuni punti della sua dottrina splendidi di verità mostrano la retta via. Questi punti sono lo svolgimento positivo delle facoltà, la bellezza della forma e l'interno sentimento ed entusiasmo, riconosciuti come le condizioni necessarie della vita pubblica.

SEZIONE SECONDA

ARISTOTELE.

Principio fondamentale d' Aristotele — Principio e processo della sua politica — Confronto con Platone — Rapporto fra la natura e l' Ethos in generale — Valore dell' intuizione ideale e della cognizione empirica — Spiegazione dell' opposizione fra Platone ed Aristotele.

La Idea platonica del Bene rivela una qualche cosa, che non esiste ancora, ma deve esistere, un obbietto avvenire; e solamente l' intuito anticipato che ella stessa conferisce, abilita lo spirito a conoscere esso Bene. Ma questo intuito, che è la dote particolare di Platone, manca ad Aristotele. Laonde a costui è necessario di derivare la notizia del giusto dalla realità concreta, della quale si ha la percezione certa e sicura, senza bisogno di presentimento e di entusiasmo. Il fondamento della cognizione aristotelica sono il mondo, tale quale è, e le leggi che visibilmente mantengono e reggono la esistenza di quello. Per lui la causa e la misura del giusto non è una forma liberamente ideata, la quale sovrasta alla realità, come qualche cosa avvenire, che non è ancora raggiunta e forse non si raggiungerà mai; ma sibbene la stessa Natura, il cui vivace istinto produce le cose senza coscienza, come le condizioni e relazioni umane. È giusta quella istituzione, la quale si conforma a questo istinto. Il suo motto è: « Nissuna cosa può essere buona ed eccellente, che è contro natura ».

Epperò egli deriva la legge morale dall' elemento naturale; e il contenuto di quella è uno e medesimo col contenuto della natura, se non che è *attuato* da esseri dotati di libera elezione.

Pare che questa proposizione contenga in sè stessa una contraddizione. Perocchè la natura opera con forza irresistibile; dove si manifesta il suo istinto non è possibile alcuna scelta, e però nessuna legge morale. Al contrario dove è scelta e deliberazione e però ha luogo la legge morale, avviene appunto per questa cagione che la natura dà indietro e non porge più alcuna norma. Oltre a ciò la natura eccita tendenze opposte e nemiche tra loro. L' egoismo e l' amore disinteressato sino al sacrificio sono entrambi opera sua, ed è certo che la moralità richiede il più delle volte che sia domato qualche istinto od impulso naturale. Laonde, quando si sceglie tra questi due avversarj, la natura e la moralità, bisogna pensare che vi sia un'altra legge, oltre quella della natura, cioè una legge che è tutta morale, fondamento e causa della deliberazione. Ma di questa legge Aristotele non ha bisogno in alcuna maniera. Queste contraddizioni non sono fondate che quando si considerano gli effetti e le azioni particolari. Ma per Aristotele la misura del giusto è la natura, e la sua intenzione nel tutto. L' intero universo è mosso e penetrato da una forza attiva, la quale, manifestandosi negli individui e nelle cose particolari in una serie di opposizioni, si accorda nondimeno con sè stessa nel tutto. La incosciente natura mostra dapertutto un istinto di formazione, una tendenza alla conservazione, all' accrescimento, ed alla propagazione della esistenza; per esso vengono ad esistere e si moltiplicano le creature. Questo istinto si manifesta anche nella sfera degli esseri spirituali. Esso fa nascere l' incalzante bisogno e muove gli uomini ad unirsi e stringersi tra loro insensibilmente; e così produce le diverse relazioni

sociali. La natura cerca, quanto può maggiore, la ricchezza e la varietà delle produzioni; essa vuole esplicarsi e dilatarsi, quantunque, quasi ribelle al suo proprio fine distrugga quà e là tanti esseri esistenti, e mostri di voler risolvere ogni volta le sue formazioni nella materia semplice ed originaria. Per la qual cosa egli è conforme alla natura il preservare, mediante argini e ripari, il mondo organico delle piante dagli elementi rozzi e grossolani; ed è parimenti conforme alla natura d'assicurare a quello istinto delle associazioni, e a suoi prodotti nel mondo spirituale, la signoria sopra gl' impeti dell' egoismo. È certo un istinto naturale quello che spinge l' uomo a crescere di continuo le ricchezze e il lusso, essendochè ogni attività tende sempre ad ampliarsi; ma l' istinto universale della natura pose in quello certi limiti, mostrando che gli averi debbono unicamente servire alla propria conservazione, ed a quella della famiglia e dello Stato (1). Onde Aristotele non ha bisogno di alcuna regola o misura che sia fuori della realità; la regola egli la trae dalla realità stessa mediante confronti ed analogie, essendo che trovi in essa l'universale e lo riconosca, come ciò che essa veramente vuole e ciò che deve essere. Questa regola o l'universale non necessita irresistibilmente; l' individuo è libero di ubbidire o nò. Essa non è in sè stessa contraddittoria; le tendenze ed istinti particolari ed opposti non sono quest'universale che penetra ogni cosa. E quanto a ciò che esso esige, quanto alla necessità e gli obblighi che esso produce, è chiaro che non debbono essere distrutti dall' Ethos (Ethos, mos), ma piuttosto essere conformi a ciò è riconosciuto come tale. Codesto è il principio aristotelico; da ciò risulta il carattere della sua politica e il suo rapporto con Platone.

(1) Nel primo libro della Politica.

Egli comincia a considerare lo Stato senza pensare nè punto nè poco al *dovere*, esaminando semplicemente come ed a qual fine la natura costituisca realmente gli Stati. A tal uopo egli si fa ad osservare l'istinto che muove gli uomini a formare lo Stato, risalendo sino a' primordj, cioè alle più piccole ed elementari associazioni; il matrimonio, la schiavitù, i villaggi. E da tutto ciò deduce, che l'istinto della conservazione e della felicità è quello che essendo, a dir vero, in queste prime unioni soddisfatto efficacemente, ma non interamente, giunge nello Stato alla sua ultima perfezione. Laonde la soddisfazione di questo istinto è il fine della natura dello Stato. Ora tutta la politica si riduce a questo; che cioè l'istinto della conservazione e della felicità si attui in tutti i rapporti, che in parte esistono indipendentemente da esso, in parte da esso vengono formati: ed oltre a ciò, che le istituzioni, le quali possono soddisfarlo, siano giudicate giuste, le opposte ingiuste. In un tal genere d'investigazioni circa il giusto e l'ingiusto, apparentemente confuse e disordinate, questo istinto è il filo sicuro e la norma per giudicare rettamente. Dopo aver considerato generalmente i rapporti della famiglia come base dello Stato, perchè essi costituiscono il primo grado di sodisfazione di quell' istinto, dopo aver esaminato con la stessa norma sopra indicata altri sistemi politici, Aristotele passa ad esporre la propria idea, trattando prima di tutto della costituzione dello Stato, cioè del rapporto che passa fra il regnare e l'obbedire; perchè ciò riguarda direttamente la conservazione, e a modo di conseguenza la felicità.

Poichè gli uomini uniti insieme costituiscono lo Stato unicamente per conservarsi ed essere felici, è *assolutamente ingiusta* qualunque costituzione politica, che non sia indirizzata a questo scopo; e ciò devesi dire specialmente di quelle, in cui il governo in modo analogo alla relazione di

padroni e schiavi, esiste non già pel meglio de' governati, ma per un suo proprio fine; vogliam dire *la tirannide.* Le costituzioni *giuste* poi non possono essere tali che *relativamente*; vale a dire, secondo le diverse circostanze, anche diversi sono i mezzi che conducono alla conservazione ed alla felicità; e sono giusti solamente quei mezzi, i quali nelle date circostanze menano allo scopo. Siccome la natura presenta delle condizioni diverse, così anche la sua volontà, cioè il giusto, deve essere diverso. Quindi la democrazia, l'aristocrazia, la monarchia sono tali forme di governo, che possono essere giuste o ingiuste, secondo che i cittadini di quel dato Stato sono tra loro eguali o nò, circa quelle cose che loro principalmente importano; cioè gli onori, la nascita, la ispezione e vigilanza de' rettori. Epperò una costituzione assolutamente giusta, e perfettissima in sè stessa, non può esistere; perchè nessuna può raggiungere lo scopo della natura in tutte le circostanze. Nondimeno le condizioni e le circostanze in cui lo Stato si trova, possono essere più o meno buone a conseguire quel fine, anzi possono essere assolutamente le migliori possibili. Quelle istituzioni poi che debbono essere scelte nelle più favorevoli circostanze, Aristotele le chiama assolutamente giuste, sebbene non esse stesse, ma quelle tali condizioni e relazioni che le rendono necessarie, posseggano la qualità della maggior perfezione possibile. Queste *circostanze* quasi *assolutamente giuste* consistono nel predominio del ceto medio; perchè egli è come abituato ad osservare tanto nell'ubbidienza, quanto nella sovranità la giusta misura, e perciò da esso, più che da qualsiàsi altro, devesi aspettare un governo pacifico, stabile, durevole, e sicuro.

Dopo aver così esaminato tutte le circostanze che si riferiscono all'istinto della conservazione, e giudicatele con questa unica norma, Aristotele viene ad applicare una regola o misura

più elevata, cioè l'istinto della felicità. A questo istinto sono necessarie soprattutto delle circostanze o condizioni esterne favorevoli: buon terreno, buona situazione, buona difesa ecc.; allora solamente riconoscono gli uomini che la più alta soddisfazione consiste nella virtù, non già che questa apparisca a loro, come scopo per sè stessa, ma solo perchè l'osservazione dimostra che soltanto i virtuosi sono felici, e che la felicità è il fine della natura. La virtù è dunque la regola della educazione, della coltura della musica e delle altre pubbliche istituzioni, eccetto la costituzione dello Stato. Aristotele però non ritrova nella virtù che quella stessa forza conservatrice che egli osservò nella natura. Così si spiega perchè egli considera esser cosa essenziale a qualunque virtù che tenga il mezzo fra due estremi, i quali altrimenti si distruggerebbero fra loro. — Adunque la stessa legge che produce tutti gli effetti naturali, è anche quella che comprende in sè l'*autorità* o morale giustificazione dello Stato, la regola delle sue istituzioni, i doveri del cittadino, la necessità e l'essenza della virtù.

La natura, ed il suo fine ha, come l'idea di Platone, un'esistenza fuori dell'intelletto umano. Aristotele perciò non può trovare il bene che quasi per mezzo d'un'attività dello spirito rivolta all'obbietto, cioè mediante l'intuizione. Ma Platone vede internamente nello spirito l'obbietto, come qualche cosa che non esiste ancora, come un avvenire; Aristotele vede il reale. Il mezzo proprio della cognizione aristotelica è l'*esperienza*, l'*osservazione*. L'intuizione di Platone è solo per sè stessa sufficiente a conoscere il giusto, perchè egli non vede che il contenuto dell'idea, la perfezione. Ma ciò che Aristotele *osserva*, non può essere come tale la norma del giusto; perocchè egli deve prima paragonare tra loro le cose che vede, e poi trovare l'universale ricavandolo dal particolare, e però egli è occupato necessariamente in una continua astrazione. Non

pertanto quest'astrazione è usata da Aristotele nel suo vero senso, cioè nel senso negativo di limitare, ordinare, fissare. Essa non dà in alcun modo il contenuto alla cognizione; questo contenuto Aristotele lo ricava dalle osservazioni nuove che egli fa ad ogni passo. È vero che al presente sentiamo dire di Aristotele, che egli riconosce il pensiero puro, libero da qualunque particolarità sensibile, e la legge logica come l'essenza e la verità delle cose (1). Ma così egli, come Platone, si rimangono sempre dal fare astrazione dalle cose reali, e dal dedurre da un pensiero la necessità di una qualche esistenza. Anche per Aristotele la giustizia non è già un sistema di regole, ma uno stato umano. E le giuridiche istituzioni hanno la loro misura ed il loro pregio, non già nel retto ordine logico, nella *conseguenza*, ma negli effetti reali che esse producono nelle relazioni e nei sentimenti degli uomini.

Nondimeno in entrambi i filosofi greci la determinazione fondamentale è la stessa; perocchè ambedue considerano lo Stato come il *primo* nel convitto civile, e gli uomini come subordinati al fine della sua esistenza. È vero che Aristotele in questo si avvicina apparentemente al pensiero moderno,

(1) Perchè si comprenda bene il pensiero dell'autore, conviene rimembrare che il principio fondamentale della filosofia di Hegel è la identità del pensiero e dell'essere, del reale e dell'ideale, del subbiettivo e dell'obbiettivo. Nell'opera sua intitolata, *Storia della filosofia*, Hegel si è fatto a dimostrare che intorno a questa idea più o meno esplicata, e presentata sotto varie forme, si rigirano i sistemi filosofici degni di essere rimemorati. A fortificare questa sua maniera di vedere, Hegel, il quale grandemente pregiava il genio di Aristotele, s'ingegnò di dimostrare che l'unità del subbiettivo e dell'obbiettivo è espresso da Aristotele nel modo più formale. Questa maniera di pensare di Hegel intorno alla dottrina di Aristotele si discorda dalla comune, ed a quanto pare, da quella del nostro autore. CONFORTI.

specialmente nelle sue obbiezioni contro Platone; ma fatta una considerazione più accurata, egli non ci si mostra assolutamente diverso da quello. Sembra che voglia la libertà personale, quando biasima Platone, perchè, mediante la povertà forzata, rende impossibile a' rettori la beneficenza e la moderazione. Ma anche per lui la volontà dell'uomo non è il fine delle instituzioni, nè tampoco la causa di esse. Il più illustre deve governare, sia che gli altri lo vogliano o nò; oltre a ciò, egli dice, che se lo stesso Giove vivesse fra gli uomini, non gl'accorderebbero un diritto diverso da quello che hanno essi stessi. Nello stesso modo egli procede nelle sue obbiezioni contro Platone, osservando che questi sacrifica la felicità e la perfezione degli uomini allo Stato. Poichè anch'egli espone come pensiero fondamentale questa proposizione: siccome il tutto è il *primo* rispetto alle parti, così anche lo Stato rispetto a' cittadini. Cioè a dire, le parti, non già nel tempo, ma nell'idea, esistono solamente per il fine del tutto, p. e., la mano per l'uomo, i cittadini pel fine dello Stato. Tali sono adunque i punti che Aristotele ha comuni con Platone; quantunque in lui si trovino in minor grado, e però facciano minore impressione.

Ecco ora in che consiste la opposizione fra lui e Platone. Questi riconosce uno scopo, il quale sovrasta a tutto ciò che ci offre il mondo reale coi suoi fenomeni, anzi, come pare, non può essere mai raggiunto da quello. Aristotele invece non riconosce alcun *dovere* (Sollen), nessun fine (τέλος) delle cose, come ciò che la natura manifesta di essere sua volontà, o con averlo già conseguito, o col porgere i mezzi di conseguirlo. Laonde le sue obbiezioni contro Platone non hanno il senso consueto: « Queste intenzioni sono sincere certamente ed eccellenti, ma non si possono effettuare: » ma: « Esse contraddicono alle condizioni della natura, e però non

sono ciò che ella, sorgente dell'Ethos, vuole e si sforza di conseguire; non sono nè vere, nè giuste. » Da ciò nasce tutta la diversità del carattere e del metodo della loro teoria.— Aristotele ha bisogno d'indagare tutto ciò che la natura ha formato insino ad ora, ciò che da per tutto egli vede mutare e riprodursi. Le varie condizioni sociali, le differenze degli uomini e dei loro negozi, di fortuna e disposizioni naturali, le loro relazioni determinate da avvenimenti anteriori, i loro desiderii, istinti e tendenze; oltre a ciò le funzioni dello Stato risultanti dal bisogno naturale, l'amministrazione della giustizia, il governo, la forza militare, la possibilità della loro distribuzione, combinazione e rapporti, e quindi la infinita moltiplicità delle costituzioni: — tali, aggiunto anche il come si producono, e ciò che elle stesse producono, sono le cose che ad Aristotele fa mestieri di esaminare, per venire a questa conclusione: *che il giusto è ciò che è e si mantiene conforme alla natura.* Così si può dire che Aristotele ha creato la vera scienza politica, cioè la scienza degli effetti e de' contrasti naturali delle istituzioni, i quali hanno luogo da per tutto nello stesso modo o in modo consimile, ed hanno il medesimo rapporto colle tendenze e lo spirito di ogni tempo e nazione, che le leggi meccaniche cogli esseri organici. Di questa cognizione, indispensabile all'uomo di Stato per iscegliere i mezzi atti a conseguire l'intento, Aristotele avea bisogno, secondo il suo principio, per giungere allo scopo che si era proposto. — Questo è dunque il fondamento e il processo delle sue investigazioni. Egli non fa che disporre ed ordinare ciò che è *dato* nella realità concreta, e ne trova il risultato, ricavandolo da molte considerazioni isolate. Non però di meno, con tutta la precisione di questa ricerca e la verità delle particolari osservazioni, l'ultima forma, a cui è necessario di giungere, cioè lo Stato, il quale deve corrispondere

perfettamente al fine della natura, non riesce del tutto chiara e intelligibile. L'investigazione aristotelica somiglia ad un torrente, il quale, dopo lungo e superbo corso, si perde finalmente nella sabbia. Platone al contrario non ha bisogno di tutte queste ricerche per trovare il giusto; il quale gli è dato immediatamente, come qualche cosa più nobile ed eccellente di ogni altra, che possa derivare dalla comparazione delle esistenze reali. Pieno la mente del suo esemplare egli crea nuove forme, egli non mira che ad uno Stato, allo Stato perfetto, lo vede tutto in una volta; e lo rappresenta con tanta chiarezza, da sembrare una cosa reale e viva (1). Se, quanto alla determinazione del particolare, e in ciò si pare tutta l'eccellenza di Aristotele, egli riesce spesso nello strano, anzi contraddice a natura; il tutto nondimeno è, per così dire, circonfuso da un'aureola di morale grandezza, la quale appartiene ad un mondo affatto di-

(1) Il giudizio che Vincenzo Gioberti, nella sua stupenda opera sul Buono, dà rispetto a Platone, si riscontra mirabilmente con quello di Stahl. L'etica di Platone, dice questo insigne filosofo, si fonda nel concreto assoluto, e ne deriva il suo valore scientifico, perchè nessuna dottrina è autorevole, se ha per unica base le astrattezze. Non vi ha filosofo antico, che abbia colto, al pari di Platone, la concretezza della verità ideale, perchè egli possedeva in sommo grado quell'organo dialettico, che nella Repubblica è chiamato l'occhio dell' anima, e che esercita nella speculazione un officio simile a quello del telescopio nella contemplazione degli astri. Imperò egli immedesima l'Idea con l'Ente, e l'Ente nella causa necessaria ed assoluta, ponendo in questo sommo concreto reale ed ideale l'origine di ogni altra concretezza, ed il principio autoritativo di ogni giudizio. A questo sommo concreto debbono risalire tutte le discipline che aspirano al titolo di scienza, e non si contentano di essere semplici opinioni; onde la stessa geometria, e gli assiomi che la corteggiano, sono semplici ipotesi, se all' oggetto supremo della dialettica non si riferiscono. — Conforti.

verso dalla naturale consistenza e buona complessione delle istituzioni aristoteliche.

Da così opposti principj doveano essi riuscire a conseguenze assolutamente contrarie. Ma sono una sola e medesima potenza, quella che produce le condizioni naturali e gl' istinti, e quella che assegna il fine a cui l' uomo e le sue libere associazioni devono indirizzarsi. Da ciò si fa chiara la relazione fra la natura e l'Ethos, la quale si trova nella realtà, e però anche quella fra Platone ed Aristotele.

Le condizioni prodotte dalla natura sono un fondamento necessario dell' Ethos. Il matrimonio, la patria potestà si fondano nell'istinto naturale della propagazione, nella privazione assoluta, in cui sono da prima i figliuoli, di provvedere ai propri bisogni, ecc. Ora, considerati a questo modo il matrimonio e la patria potestà, non solo ricevono una legge dell' Ethos, ma ne impongono una ad esso, però in modo diverso. L'Ethos domina la natura *actualiter*, cioè la natura viene determinata e modificata dall'atto e dalla volontà positiva dell'Ethos ed ordinata a' fini di quello: nella stessa guisa il padrone domina il servo. Così esso dal congiungimento naturale forma l'instituzione tutta morale del matrimonio. Ma anche la natura dà all'Ethos una legge *substantialiter*, cioè in quanto essa ha una qualità e un modo di essere suo proprio; come il servo al padrone. Imperocchè se si richiede qualche cosa dalla natura, conviene ch' essa possa dare quello che viene richiesto. Per es.: posto ancora che vi fosse una legge così assurda da ordinare la potestà dei fanciulli sopra gli adulti, questa potestà non potrebbe esistere realmente in alcuna guisa. Ma anche alle vere esigenze morali pone un limite l'impotenza della natura terrena; ed esse riescono false come quella legge ora recata ad esempio, se non hanno alcun riguardo a questo limite, anzi non intendono che a rimuo-

verlo. — Però le condizioni di natura sono, come il *preludio* delle condizioni morali (etiche). Esse sono il primo anello della grande catena, che di poi viene formata dal progresso storico dello stesso Ethos. Nell' istinto animale dei bruti, in quello senza senso delle piante, comincia già a manifestarsi quella potenza, che come moralità muove l'uomo nelle diverse epoche della storia a raggiungere una forma, sempre più perfetta di vita civile. — Questa è la giustificazione d'Aristotele. Dalla tendenza delle cose senza senso, egli conchiude al *dovere* degli esseri intelligenti, procedendo per gradi e senza interruzione. La natura finalmente ha anche questo di comune con l'Ethos; cioè, la natura, oltre all'essere materia dell' Ethos e manifestazione, però poco sviluppata, delle sue forme, mena nei rapporti etici allo stesso *risultato*, indipendentemente da quello. L' istinto di natura è tale da divenire, solamente in virtù della sua particolare qualità, un motivo determinante per l'adempimento di quelle esigenze, che non hanno affatto la stessa radice di esso istinto. Se gli uomini si volessero separare, il bisogno naturale di aiutarsi fra loro li muoverebbe a riunirsi e fondare lo Stato. Eppure la significazione propria dello Stato non consiste in questa prestazione di aiuti. Il bisogno della sicurezza richiede la pena pubblica, perchè si desti l'orrore dei delitti. Ma questa pena pubblica, come giusta compensazione, è fondata nell'ordine superiore del mondo morale. — Questo è l'elemento comune fra Platone ed Aristotele; e così eglino, intendendo a cose opposte, riescono senza volerlo, quanto al tutto, allo stesso risultato. Platone, per l'armonia e la ricchezza del suo ideale, ha d'uopo d'una moltiplicità di forze, le quali debbono essere perfettamente sviluppate; e però sostiene la gradazione dei ceti. Questa gradazione Aristotele la conosce dal bisogno naturale, e però ammette anch' egli con Platone la ricchezza della forma. Lo Stato platonico in-

tende ad attuare l'idea del giusto, onde deriva come conseguenza la felicità. Lo Stato aristotelico non intende che alla felicità, e da ciò nasce anche la virtù. Platone ed Aristotele si possono paragonare a due architetti; dei quali l'uno, mentre cerca soltanto di conformarsi allo scopo dell'edificio, senza intenzione fa un' opera artistica; l'altro invece vuole soddisfare a tutte le leggi della bellezza, e però non può naturalmente rimanersi dal soddisfare anche a tutto ciò che è richiesto dallo scopo dell'edifizio.

Entrambi riconoscono uno *spirito unico* che regge tutto il creato; ma Platone crede di averne l'intuito immediato in un grado superiore a tutti gli altri gradi della cognizione, e senza l'aiuto di quelli; Aristotele lo conosce come esso si manifesta nelle cose inferiori, e così acquista la certezza delle superiori. Questi poi sono anche i due modi unicamente veri della cognizione umana: l' intuito ideale e l' investigazione empirica (1). Questi modi non si possono però assolutamente separare l'uno dall'altro. Platone si serve sempre dell'osservazione della realtà per elevarsi all'ideale, e se Aristotele non fosse stato compreso anticipatamente dall'armonia ed universalità dell'intuito, non sarebbe riuscito a questi risultati; se non che in ciascuno de' due filosofi l'uno e l'altro de' due modi è nascosto, per così dire, nel fondo della cognizione. Così l'uno e l' altro si manifestano precisamente fin dal principio della filosofia; e di questa guisa fan fede dell' unità del loro oggetto, ma non però meno della loro propria insufficienza. Il modo empirico pare più che sufficiente e sicuro a trovare, nell'andamento tenuto finora dal *Klimax*, la legge del suo pro-

(1) Non è nemmeno bisogno di ricordare che qui la cognizione empirica non si prende nel senso ordinario d'una percezione puramente passiva, senza che vi domini e penetri l'intelletto.

gresso, e così determinarne i gradi futuri. Se non che il progresso nella natura non è simile ad una linea retta, in cui con due punti si determina il terzo, ma simile alla vivente vegetazione di una pianta, della quale, chi guarda solamente il seme e il tronco, non può inferire quale sarà il fiore ed il frutto. È certo, che chi comprendesse il senso del principio dovrebbe sapere anche il fine. Ma non è men vero ed evidente il contrario: che cioè noi non comprendiamo questo senso del principio, appunto perchè ei è occulto il fine. Da ciò viene la totale incertezza, e spesso l'inversione dell'analogia aristotelica. « Ogni tutto nella natura è maggiore delle parti. » Da ciò egli conchiude: « Anche lo Stato è maggiore dell'uomo. » Ma in ogni tutto naturale anche l'istinto che lo vivifica, viene dal tutto stesso e non dalle parti; nello Stato per converso gli uomini dànno moto allo Stato, non già questo agli uomini. E chi ci assicura, che la più alta destinazione non sia il perfezionamento dell'uomo senza lo Stato, mediante il quale, come dice Aristotele, egli diventa simile agli Dei? Perchè la natura offre istromenti per ogni cosa, i quali non esistono certo per sè stessi, ma per un *altro*, Aristotele crede che la schiavitù sia giustificata, come istromento necessario all'esistenza e conservazione della famiglia. Ma da quella comparazione non si può conoscere e decidere se lo spirito, assegnando ad un semplice istromento una sfera inferiore, non ne escluda appunto per questo l'esistenza dalla sfera superiore degli esseri liberi; qui dunque è l'errore in cui si fonda la tanto celebre difesa della schiavitù (1). È vero che essa non è

(1) Ecco il ragionamento, o meglio il sofisma di Aristotele per giustificare la schiavitù: « Conviene esaminare se la schiavitù sia un fatto contro natura. Il ragionamento ed i fatti solvono il modo della quetione. L'autorità e l'ubbidienza non pure sono cose necessarie; ma

affatto riconosciuta nei tempi moderni; ma il ragionamento ricavato dalle *esigenze* della natura, è stimato però sempre da molti come infallibile. Il grado più alto ha sempre una legge di un genere del tutto nuovo, appunto perchè è più alto. La ricchezza contiene certamente la povertà, ma la povertà non comprende la ricchezza. Laonde l'osservazione de' fatti anteriori e del loro progresso può soltanto guidare la mente a determinare e confermare la scelta, ma non procurarle da sè stessa la vera cognizione. Per la qual cosa, acciò si conosca

grandemente utili. Alcuni esseri, dal momento stesso che nascono, sono destinati ad ubbidire, alcuni altri a comandare, benchè con gradi diversissimi. »

« Da prima l'essere vivente è composto di un' anima e d'un corpo, l'una fatta per comandare, l'altro per ubbidire. Almeno questo è il voto della natura, che bisogna studiare negli esseri sviluppati, secondo le sue leggi regolari. Conviene dunque, dice Aristotele, riconoscere da prima nell' essere vivente l'esistenza di un' autorità, simigliante a quella di un padrone e d'un magistrato; l'anima comanda al corpo, e la ragione all'istinto, come un magistrato, come un re. Ora non saprebbe negarsi che non sia naturale e buona cosa pel corpo, ubbidire all'anima, e per la parte sensibile dell' essere nostro, ubbidire alla ragione, ed alla parte intelligente. »

« Questa è la legge generale che regnar debbe tra gli uomini. Allorchè si è tanto inferiore a suoi simili, quanto il corpo è inferiore all'anima, il bruto all' uomo (tale è la condizione di coloro, presso i quali l'impiego delle forze corporali è il migliore partito che si può sperare dall'essere loro) si è schiavo per natura. Per simiglianti uomini il meglio si è di sottomettersi all'autorità di un padrone. — La natura medesima lo vuole; perocchè ha fatti i corpi degli uomini liberi, differenti da quelli degli schiavi; questi ha fatto vigorosi, sufficienti alle opere grossolane della società, quelli per l'opposto ha fatto incapaci d'inchinare la loro diritta statura alle aspre fatiche, destinandoli agli uffici della vita civile, che per essi si parte tra le occupazioni della guerra e quelle della pace. »

quello che deve essere o sarà, è necessario di averne una percezione immediata, perchè esso solo rende intelligibili le cose anteriori alla sua esistenza, e non è, al contrario, dato da quelle; tale è l'intuito ideale. Ma questo intuito è un dono particolare dell'intelletto, e per sua natura non ci promette che una scienza limitata. Se l'occhio non vede che per mezzo del sole, non iscorgerà che quello che il sole vorrà più o meno rivelargli. Così pure se lo spirito riceve dall'Idea, che non è lo spirito, la facoltà di conoscere il bene, la sua cogni-

« In somma riesce evidente che gli uni sono naturalmente liberi, e gli altri naturalmente schiavi, e che per questi ultimi la schiavitù è altrettanto utile che giusta. »

Aristotele nella sua famosa teorica della schiavitù era stato, comechè meno esplicitamente preceduto da Platone; il quale stabilì tre ordini distinti di cittadini, l'ordine de' governanti, l'ordine de' guerrieri, e l'ordine degli artigiani, rispondenti alle tre principali facoltà dell' anima, la *ragione*, la *volontà* od il cuore, e la *sensibilità*. Aristotele, aggravando l'errore del maestro, stabilì tra gli uomini la medesima differenza, che vi ha tra l'anima ed il corpo sfornito d'intelligenza. Questa distinzione artificiale era la più cattiva applicazione che il fondatore della logica astratta potesse farne.

Ma non bisogna maravigliarsi di questo sofisma aristotelico. La schiavitù era al tempo di Aristotele un fatto storico quasi universale, anzi una istituzione sulla quale si fondavano gli Stati greci. Ora l'uomo anche di smisurato ingegno, a fatica può elevarsi al di sopra dell' opinione universale, e trionfare tutti i pregiudizi del suo tempo. Per la legge del progresso, la credenza universale di un secolo diviene per un altro una tale assurdità, che si dura fatica a concepire, come si sia potuto prestarle fede. Onde Hegel ebbe a dire che quei veri, i quali nella rimota antichità occuparono seriamente i più grandi ingegni, addivengono nell' età seguenti balocchi da fanciulli. Non pertanto la dottrina sconsolata d'Aristotele ha ritrovato de' partegiani anche ne' tempi nostri, e dura tuttavia in forma d'istituzione negli Stati Uniti d'America, d'altra parte liberissimi. — Conforti.

zione dipende dalla quantità dei raggi, che ella invia all'occhio dell'intelligenza e spande nel mondo. E fino ad ora ella non concesse ancora all'uomo mortale tutto lo splendore della sua luce. Si può quasi dire, che allo stesso Platone, il quale fino ai nostri giorni ha conservato il glorioso nome dell'ingegno più sublime, che mai siasi consacrato alla filosofia, non si è manifestato che un solo raggio di questa luce. La storia dopo di lui produsse pensieri più elevati, una vita più ricca e profonda che egli non abbia presentito: ma egli non potè preservare il suo ideale dall'ombra di alcuni errori, che ne intorbidarono lo splendore. Se ora l'empirismo e la intuizione ideale si compenetrano, aumenteranno la cognizione nel grado, ma non faranno di una cognizione imperfetta, una perfetta.

Nasce ora la questione: donde viene, che questi due modi di cognizione ci appariscono divisi, anzi ostili fra loro? Come mai Platone non interroga l'attività reale e concreta della natura, anzi in parte forma lo Stato in modo contrario alle condizioni di quella; e quel che è più, come mai Aristotele chiude gli occhi alla luce dell'Idea, e si contenta del mondo imperfetto? — Ciò si spiega solamente pel difetto del *carattere storico* nella filosofia greca. Da entrambi si ammette un istinto, che contemporaneamente progredendo dall'infimo grado della natura inanimata, fino al supremo grado dell'umanità e della sapienza, si adopera efficacemente ad un fine. Ma l'ugual gradazione nel tempo, il progresso delle generazioni e delle epoche del mondo, e oltre a ciò, il futuro cangiamento delle condizioni umane sulla terra; tutte queste cose essi non le considerano. Così manca l'unità di questi due elementi; cioè la condizione data e ciò che essa *deve* essere; in altri termini, la sua imperfezione, e la sua perfezione; e però la parzialità dell'uno o dell'altro modo di conoscere è inevitabile. Platone sta fermo a questo, che il *perfetto* deve essere. Ma per lui la realità non

ha alcun rapporto con quello, perchè co' suoi difetti apparisce una cosa accidentale e priva di chiarezza: epperò egli non può apprendere nulla da essa, nè v' è motivo di considerarla. Aristotele al contrario sta fermo a ciò, che il reale non ammette perfezione alcuna. Ondechè per lui l'obbietto più elevato ed ultimo è appunto l'*imperfetto*. Così egli cade in questa contraddizione: la natura si sforza di perfezionarsi, eppure ha in sè stessa la legge di non poter raggiungere la perfezione.

SEZIONE TERZA

L'ETHOS DE' GRECI.

Principio religioso dei Greci. Quindi idea antistorica del mondo e dell'Ethos. — Mancanza della carità. — Formazione libera degli Stati. — Oggettività dell'Ethos. — Mancanza del concetto del dritto personale. — Carattere oggettivo della filosofia greca.

Abbiamo veduto che i caratteri comuni alla filosofia del dritto di Platone ed a quella di Aristotele sono: la causa dell' Ethos esistente per sè ed estrinseca alla umana ragione — la mancanza del principio storico — il predominio dello Stato sull'uomo, la cui fortuna, libertà e morale perfezione viene a quello sacrificato. Soltanto ciò che hanno di comune fra loro questi due profondi pensatori, e l'opposizione in cui sono, in parte colle idee più antiche ed in parte colle moderne, basta a provare che questi punti della loro dottrina non sono il risultato di una serie particolare di ragionamenti, ma di una particolare proprietà del loro spirito — della coltura della loro nazione.

Se le cagioni che muovono un popolo e si manifestano nella sua diversa attività in modi diversi, devono essere ricondotte alla loro comune origine; è necessario principalmente di considerare le idee più elevate, che egli ha nell'intelligenza, e la coscienza del suo rapporto colla divinità. Ora per i Greci, gli Dei nella loro personalità non sono in

veruna guisa i supremi reggitori delle cose; il cieco destino sovrasta ad essi e produce gli avvenimenti. Ma il mondo morale sta sotto l'impero delle idee, ossia delle forme del buono, del bello, del sublime. Il destino e le idee, senza avere coscienza di sè medesimi, senza essere determinati da altri, nè determinare sè stessi, mettono tutto in movimento e tengono lo scettro sopra gli Dei e sopra gli uomini. Questo pensiero non è certamente il più antico fra tutti, non è il pensiero primitivo dell' umanità. Ci sia permesso di paragonarlo con un altro, il quale, conservato in antichissimi documenti, tramandato al nuovo mondo in una forma più elevata, è tuttavia fra noi la sostanza della fede comune, e forse anche fra quelli che non credono alla loro origine divina, può pretendere di essere considerata come il prototipo dell'uomo. Stando all'idea *ebraica*, il Dio personale è quello che non è limitato da nessuna cosa, secondo la sua libera volontà regge i destini del mondo, e prescrive agli uomini il loro fine. I precetti morali non hanno altro fondamento che il suo volere. Tutti gli ordini ed istituzioni umane hanno l'impronta della sua onnipotenza: « Voi non dovete fare il male l' uno all' altro, *perchè io sono il Signore!* » Il bene ed il male esiste solamente perchè egli lo volle o lo proibì, giacchè soltanto l'Essere è quanto vi ha di più eccellente. Ora presso i Greci vi ha una credenza assolutamente contraria: come la vediamo espressa precisamente nell' Eutifrone di Platone: « Il bene non è bene, perchè lo vogliono gli Dei, ma gli « Dei lo vogliono, perchè è il bene: » Questo è scindere l'essenza divina in modo anche diverso da quello che è proprio del politeismo. Vale a dire che non solamente essa si divide in differenti Dei, ma la personalità stessa, il volente, e il contenuto della sua volontà, la cosa voluta, sono due potenze interamente separate l' una dall'altra, stanti da sè,

e l'obbietto del volere, il semplice prodotto, è posto al di sopra del suo *produttore*. Imperocchè quello che ai Greci apparisce come destino, come idea superiore a Dio, non è veramente altro da quello che egli ha decretato, che ha prefisso come meta e fine. — Così l' Ente supremo ha cessato di essere un ente libero e cosciente. Egli si è degradato. Ma l'uomo, in mezzo a queste potenze separate, si è elevato, ed è divenuto più libero. Egli non paventa il destino; perchè questo non può da lui volere, se non quello che non ha potere di impedire; non può muoversi a pietà dell'uomo, nè tampoco sdegnarsi contro di lui. Gli Dei poi sono dominati dalla stessa necessità che l'uomo, e l'eroe s'incoraggia ad intraprendere fatti gloriosi e pieni di perigli, perchè tanto gli Dei, quanto gli eroi debbono adempiere le loro sorti. Gli Dei e gli uomini sono sottoposti alle stesse leggi morali, e la misura che il Greco riconosce come sua, osa anche applicarla a' suoi Dei. Così, secondo racconta Erodoto (Historiar., lib. 1, p. 53, n. CLIX, edit. Firmin-Didot, 1844), un illustre Cimeo critica l'oracolo, per aver dato alla sua città natale il vile consiglio di consegnare l'ospite ai Persiani, ed oltre a ciò scova gli uccelli nidificanti nel sacro bosco, i quali erano anch'essi i protetti dal nume. Da ciò nasce la grandezza dell' uomo, che colla libera sua opera soggioga il non libero destino, e quella stessa anima altiera ed ostinata di Prometeo, che si ribella agl' immortali Numi; nel qual carattere l'Orientale non vedrebbe certo la vera grandezza, ma una orribile cosa.

Ponendo al di sopra degli Deï una potenza cieca e senza intelletto, si smarrisce di necessità il principio storico. *La storia altro non è che il prodotto dell'azione.* Il destino e le idee non sono, se non come una qualche cosa che *è* ab eterno ed eternamente; in loro non havvi deliberazione, non azione, non progresso. Nel Giudaismo non solo i de-

stini umani manifestano una storia, ma anche chi regge questi destini. Negli avvenimenti tutto è previdenza ed apparecchio a una determinazione futura; tutto nasce dall'effetto reciproco della libera azione dell'uomo verso Dio, e dell'azione non meno libera di Dio sopra gli uomini. La narrazione ebreo-cristiana nel complesso ci apparisce come un gran dramma meditato; come l'archetipo di ogni tragedia, perchè esso è la tragedia divina. Gli stessi precetti morali sono una storia. Non evvi alcun ideale, chiuso in sè stesso, come regola e norma delle diverse relazioni, che si formano fuori di lui; ma colui che è la sola fonte dell'Ethos, comparte ad ogni avvenimento, nel tempo stesso che accade, una legge sua propria; perchè non accade cosa alcuna in cui non sia presente la sua volontà. Jeova ordina egli stesso dove si debba esterminare, dove risparmiare. L'ira divina colpisce anche chi rifiuta il comando incomprensibile — direbbero i moderni, disumano. — E quantunque esista una istituzione e legislazione stabile e certa, nondimeno l'Ethos degli Ebrei non sarebbe compiutamente esplicato, anzi nòn si potrebbe mostrare quello che in esso vi ha di più essenziale, se mancassero le prescrizioni e i comandamenti individuali, che informano e costituiscono tutta la loro storia. Epperò esso, come pure qualsiasi storia, non può esser esposto se non per via di narrazione. Finalmente nella redenzione si maturano e compiono tutti gli avvenimenti, e la legge prende un'altra forma, una forma del tutto nuova, e per lo innanzi solamente adombrata. La libertà nel governo e nella predistinazione divina, toglie la contraddizione della disuguaglianza fra il principio ed il fine; e l'annunziatore della verità, mentre fondava un regno novello, diceva nondimeno: « io non son già venuto a distruggere, ma a compiere ». — Lo spirito greco al contrario vede succedere gli avvenimenti, senza essere indirizzati ad un fine; i quali perciò appariscono come una continua ed eterna ripetizione,

di cose. Gli archetipi e con essi le esigenze morali sono in quelli sempre il medesimo, così nel principio come nella continuazione successiva. Il modo, onde l'uomo si sforza, e non può raggiungergli è perpetuamente lo stesso. Questa contraddizione non si può già spiegare così: « Le idee dovettero fare il mondo conforme a sè stesse sin dal principio, se è vero che abbiano potere sopra di quello; se sono perfette, dovrebbe esser tale anche il mondo ». Perciò Aristotele degrada, per così dire, il loro proprio contenuto. Egli è forse il primo filosofo, che sia venuto nella trista rassegnazione di stare entro i limiti inevitabili della natura esistente, considerata come eterna. Platone con volo più ardito si eleva al di sopra della sua nazione; il suo spirito potente e vivacissimo nelle ricerche ideali non potea far di meno del creatore intelligente e conscio di sè stesso, nè dell'ultima perfezione delle cose. Quindi egli rannoda la Repubblica alla bella e lontana visione di un futuro oltre la vita di quaggiù, il quale solo può risolvergli quella contraddizione. Ma, quanto all' applicazione scientifica di questo concetto, egli è da porre nella stessa linea con Aristotele. Entrambi non considerano il progresso della storia, per dedurne il contenuto delle Idee. Per entrambi l'Ethos è una forma compiuta *ab eterno* ed eternamente, a cui le azioni umane, come qualche cosa di esteriore ad essa forma, o corrispondono o contraddicono. E Dio, anche secondo Platone, non può esser mosso da preghiere; perchè Egli non può recedere dall'idea della giustizia.—Un Ethos che, producendo esso stesso le condizioni e i fatti umani, crea ad un tempo la legge che li governa; che con progresso continuo e non mai interrotto va in cerca di forme finite e determinate, e perciò per i diversi tempi e diversi avvenimenti può essere diverso senza contraddizione; in somma un *ethos storico*, non può avere altro fondamento che la volontà libera e onnipresente del Dio personale. Onde

che nella filosofia greca, sebbene essa riconosca un principio delle cose positivo e ricco di contenuto, comincia ciò nondimeno a mostrarsi l' idea antistorica; perocchè la causa del mondo e dell' Ethos ci apparisce come non libera, inattiva, e come una cosa che solamente *è*. Quest' idea tocca l' estremo nella astratta filosofia dei nostri tempi, e prova ella stessa la sua falsità tanto più chiaramente, in quanto che riconduce di necessità la filosofia a quella antichissima idea storica, l'ebreo-cristiana, che mai non ha cessato di aver valore nella vita.

La *carità* è il carattere più cospicuo degli orientali. Essa è il fine di tutti i comandamenti ebraici, eccettuati però quelli che si fondano direttamente nel rapporto storico del popolo con Dio, come p. e. la uscita dall' Egitto, la consegna della legge, ecc. L' amor divino si spande sopra tutto ciò che vive, dal bruto in su fino allo schiavo, dallo straniero fino al figlio del popolo eletto. Ma la carità non è che da persona a persona. Il destino e le Idee sono privi di sentimento. Al contrario il geloso Dio dell' antico patto arresta la pena alla quarta generazione, mentre benedice sino alla millesima. Ma la greca divinità vendicatrice dei costumi procede sopra la terra senza misericordia. Di rado intercede un qualche Dio e libera dalla pena lo sciagurato dopo lungo tormento. Solo la grandezza degli eroi è maggiore di Nemesi, per la espiazione che fanno morendo volontariamente. Quì dunque la carità cessa di essere motivo delle azioni: le Idee non possono esigerla, nè contraccambiarla, poichè essa non è la loro essenza. Nondimeno non è da credere che ella sparisca; ma diventa qualche cosa di diverso da quello che è propriamente in sè stessa e nella sua origine. Cioè a dire, l'intima cagione, onde si desta nell'animo, non è la persona stessa, sia uomo, sia Dio, ma la bellezza della propria azione. Ciò spiega il rigore di Platone, la

nessuna umanità nelle istituzioni spartane, e in generale il difetto in Grecia di leggi, che avessero per loro fine ultimo ed efficacissimo, il benessere degli uomini. Questa è forse in generale la opposizione tra la virtù orientale e la occidentale. Quella ha sempre il suo primo principio ed ultimo fine soltanto in una personalità; la seconda è come fiamma che si desta anche per l' elevatezza di un pensiero, pel dritto, per lo Stato, per l'arte, per l'onòre, cosicchè lo stesso orgoglio o il sostenere ostinatamente le proprie pretensioni possono essere considerati come doveri.

La vita greca fu, si può dire, il primo stupore dell'umanità, quando il Signore rivolse da essa la terribile sua faccia, ed essa libera e ridesta vide a sè d'innanzi l'infinito splendore del mondo. L'umanità si profonda in questo splendore, posto fuori di essa. Produrre nel mondo spirituale questa bellezza come essa è espressa nel mondo fisico, è il còmpito degli uomini e degli Stati. Quì incomincia veramente a svolgersi l'attività umana; qui è il primo principio della formazione libera degli Stati. L'uomo si stacca dalle forme della vita date da Dio (costituzione teocratica), per crearne esso stesso delle nuove secondo il divino esemplare. Nel luogo della cieca e passiva obbedienza entra la libera imitazione. Tu non devi distruggere i limiti e i caratteri delle cose posti da me, e la graduazione che esiste in tutta la natura, ma devi reputarli sacri! — Questo è il pensiero che si manifesta in una serie di statuti ebrei: « Non mettere insieme nel tuo bestiame animali diversi, non seminare il tuo campo con sementi di più sorte; e non prendere vestimenti frammisti di lana, e lino ». Questo ordine non si limita alla natura senza senso, si estende anche fra gli uomini, separa i Sacerdoti e i Leviti, e costituisce l' architettonica delle caste, quale ci si presenta in tutto l' Oriente. Ora lo stesso pensiero è quello che determina Platone a considerare lo

sviluppo di varie forze, la loro misura e limitazione, come la giustizia dello Stato. Ma in Platone ciò che viene riputato come cosa già data e sacra, è la bellezza creata da Dio; quì al contrario vi ha creazione di una nuova bellezza, che deve essere conforme a quello esemplare. Quindi nessuna considerazione della natura, ma degli umani rapporti che si formano da sè; circa a' quali la distribuzione avviene secondo la capacità, e le diverse distinzioni e combinazioni l'uomo le conosce e comprende egli stesso, siccome egli stesso si fa a produrle. Là il volere divino dà l'unità ai membri separati in tutto il creato; quà deve crearla il solo uomo, *egli la trova nello Stato*. Lo Stato di Platone, passato in proverbio a indicare ogni sorta di favola, quì si dimostra essere lo stesso tipo, cui erano indirizzati gli sforzi di tutti gli Stati greci. Così lo Stato spartano ci si presenta come un corpo vivente, animato da un *unico* spirito, e che come un *solo* volere tutte le sue brame ha rivolte alla pugna. L'Ateniese sviluppa maggior ricchezza di vita, arti, filosofia, unione di famiglia, traffico, navigazione, mestieri, tutte le sfere dell'umana attività sono in essa compiute, e ad ognuna di esse assicurata la sua propria esistenza, come esige la loro particolar natura. Una moltitudine di magistrati e giudici, ad ognuno de' quali è affidata la cura di un determinato officio, si spande per tutto lo Stato. Nella varietà della loro coltura, delle loro solennità, de' luoghi delle loro radunanze, e finalmente degl'interessi che muovono la loro attività, essi ci danno un' imagine ricca di forme e colori; ma li mantiene nella giusta misura un'unica potenza moderatrice, nella quale tutti si riposano: il supremo tribunale dell'Areopago. —

In questa specie di trasporto verso qualche cosa più universale ed elevata dell'individuo, non era possibile di conservare esattamente una esistenza propria e particolare. L'uomo non ha coscienza di sè stesso, che come parte del tutto, da cui

sotto verun rapporto, nè effettualmente, nè mentalmente si può staccare. Un impulso irresistibile lo spinge ad entrare nel ritmo di quella vita universale. L'*Ethos* non apparisce come fine dell' individuo, ma del tutto; è un universale (oggettivo), che sussiste nel mondo; esso non appartiene all'uomo che in quanto l'uomo è membro di questo mondo. Epperò egli non esige propriamente l' azione dell'uomo (l'azione considerata per sè stessa) ma sibbene la permanente esistenza dell'ordine morale nel tutto, la purezza del mondo spirituale. Perciò Nemesi persegue anche l'azione involontaria; e per colui che si trova in lotta fra contrari doveri, la rovina è inevitabile. Qualunque scelta egli faccia — che Oreste lasci invendicato l'assassinato padre, o assassini l'adultera genitrice — non pertanto si produrrà sempre per sua cagione nel mondo morale o una lacuna o una disarmonia, e Nemesi deve espellerlo da esso. Così nei tempi passati caddero le vetuste case dei re, così nel tempo storico Timoleone perdè il senno in pena dell' assassinio, quantunque fosse inevitabile. Oltre a ciò L' *Ethos* non esige che gl' individui formino propriamente lo Stato, ma che lo Stato sussista e si mantenga nel mondo. Lo Stato deve essere ed apparire come una forma determinata. Da questa soltanto derivano i doveri dei cittadini, e non viceversa dai doveri dei cittadini la forma dello Stato. Perciò vi sono delle obbligazioni morali (etiche), che nessun uomo, considerato in sè stesso, potrebbe riconoscere come sue, p. e. la formazione de' ceti; e la prima cosa è la perfezione dello Stato, e poi viene quella dell'uomo. Imperocchè egli nel suo complesso è il soggetto dell'Ethos. Da ciò la innaturale destinazione delle donne nella repubblica di Platone, e il bando da lui dato alla poesia, e simili.

Presso i Greci non havvi idea alcuna di dritto come l' intendiamo noi; cioè che ognuno deve poter fare e disporre a

sua volontà ne' limiti di una sfera particolare. Il Greco non esce mai fuori del mondo a cui appartiene, cioè dello Stato. — La libertà greca non è come la romana, la tutela della libera disposizione circa un obbietto particolare e determinato, ma l'ideale partecipazione all'azione dello Stato. Riesce per sè evidente, che nello Stato Platonico, in Sparta la libertà individuale è distrutta (1). A dir vero, il dritto degli Ateniesi a cagione della loro grande operosità ne' negozi d'ogni sorta, doveva dare necessariamente alle private attività le norme corrispondenti. Ma nullameno queste attività non vengono regolate, secondo il principio del dritto privato, cioè secondo la volontà degli uomini; ma debbono essere conformi a certe idee, che sono indipendenti da quella volontà, e come l'intima sostanza del diritto ateniese. Il che si può vedere e dimostrare facilmente. Che poi l'idea del dritto personale sia affatto estranea ai Greci, si manifesta in modo evidentissimo da un passo del primo libro della repubblica di Platone. Fra tutte le definizioni del giusto, che secondo lui si possono ricercare, egli riesce anche a questa: il giusto consiste « nel dare a ciascuno

(1) In Grecia l'uomo ebbe senza dubbio la coscienza della sua spontaneità e libertà; ma queste furono risguardate come un'emanazione dello Stato. Il sentimento della personalità, introdotto dai barbari nella civiltà europea, era incognito al mondo greco ed anche al romano. Quando si parla di libertà nell'antico incivilimento, non s'intende parlare della libertà personale, ma della libertà politica, della libertà cittadina. Ora se l'idea politica di Platone era sotto certi rispetti compatibile con gli Stati greci, i quali si fondavano sulla schiavitù e sulla conquista, essa è affatto incompatibile con gli Stati della moderna Europa, i quali si fondano, od almeno aspirano a fondarsi sulla libertà del lavoro. Epperò sono biasimevoli coloro i quali, disconosciuta la natura dell'uomo e la differenza tra l'antica e la nuova civiltà, foggiarono degli ordini politico-sociali, a simiglianza di quelli di Platone. — Conforti.

ciò che gli spetta ». Crederemmo di scoprire in queste parole il *suum cuique tribue* dei Romani, e quindi il dritto nel senso moderno. Ma Platone, esaminando più pel sottile questo principio, vi trova che si debba bensì far bene agli amici, ma male ai nemici. Laonde per le parole « *ciò che spetta* » (προσῆκον *suum*) non intende già una cosa di cui l'uomo a suo talento possa disporre, appropriarsela, o rimanersi dal farne uso; ma una cosa che lo concerne di necessità, secondo una norma diversa dalla sua volontà, anzi contraria a questa. Patire il male non può essere *dritto* dei nemici; e però non è nemmeno *dritto* degli amici ricevere del bene. Qui, in somma, non ha luogo la giustizia tutelatrice, secondo la regola del diritto romano, ma la compensativa.

Questo è il carattere oggettivo dello spirito greco: l'Ethos abbraccia tutto quanto il mondo oggettivo, e richiede non già il perfezionamento dell'uomo individuo, ma il suo proprio, e l'umana attività non deve in nessun punto esser determinata semplicemente dal proprio volere, ma universalmente dall'ordine che ad esso sovrasta. Lo stesso carattere è nella scienza. Tostochè l'intelligenza è travagliata dalla questione generale sulla causa e sul fine delle cose, ella non si ritira in nessun modo nella propria intimità del pensiero, per trovare così la risposta a tutto ciò che esiste nel mondo esteriore, Ella si rivolge continuamente al grande obbietto che le sta dinnanzi, all'universo che la circonda, e che ella apprende e raccoglie in sè stessa con nativa contemplazione. Ella ricerca l'unità e la connessione che è nelle cose, l'idea che è impressa in quelle. Ella non ha la pretensione e, volendo, nol potrebbe, di cercare una soluzione prima di considerare a ciò che deve essere spiegato e compreso. Perciò la filosofia greca procede liberamente e piena di vita. Essa si appropria tutta la ricchezza del creato, abbraccia tutto ciò che avviene sotto i

suoi occhi : il nascere e il crescere , il mutare e il perire delle cose in tutta la varietà e mobilità, che è propria della vita dell'universo. Epperò da questo mondo, che essa riconosce fuori della ragione dell'osservatore, doveva anche giungere ad un principio del mondo medesimo, il quale esistesse fuori della sua propria ragione, ad un principio oggettivo: acqua, fuoco, fine della natura , idea. Essa attribuisce a questo principio una proprietà ed una forza attiva particolare, secondo che ciò stima necessario alla spiegazione del mondo, e non secondo che la riflessione richiede senza osservare il mondo, e stando semplicemente alla sua propria natura e non a quella del mondo.

Nella moderna filosofia il pensatore si ritira in sè stesso ; così egli trova il principio soggettivo, la sua propria *ragione*. Da ciò nasce il formalismo. Ma egli trova in sè anche libertà e personalità. E quando nondimeno vedesi alla fine costretto di riconoscere di nuovo l'esistenza sostanziale ed esterna, non la potrà più considerare a modo dei Greci, come ciò che ha fondamento nell'idea o nella legge di natura, ma come l' opera della libera attività di Dio.

APPENDICE

AL LIBRO PRIMO

(I ROMANI)

L'epoca del mondo romano contiene in sè un gran progresso della coscienza giuridico-politica: cioè tanto il pensiero del puro ordine giuridico, il quale, quantunque determinato dalle idee morali, non può però nè piegare nè cedere ai motivi morali dei casi particolari; quanto il pensiero del diritto (diritto nel senso subbiettivo), il quale non ci apparisce ancora come ai nostri tempi, cioè come il pensiero del diritto che è per natura proprio dell'uomo (tanto nel vero quanto nel falso significato), ma semplicemente come quello del diritto acquisito, cioè del diritto che compete all'uomo, secondo l'ordine giuridico (1). Ma nondimeno l'epoca del mondo romano non ci pre-

(1) I Romani significarono la giustizia obbiettiva con la parola *jus*, che si deriva da *jubere*, parola di comando; la qual cosa rafforza la opinione dell' autore che i Romani riguardavano il diritto, qual portato dalla legge giuridica, qual conseguenza dell' autorità imperiante.

Per l'opposto, nelle principali lingue viventi, la giustizia obbiettiva vien significata con una parola, che si riferisce ad un'origine razionale ed anteriore ad ogni legge positiva. Ed invero nella favella

senta ancora verun progresso della coscienza, intorno ai fondamenti ideali del diritto, verun progresso della filosofia del diritto. I Romani altro non fecero che appropriarsi i risultati della coltura greca. Cicerone, il quale è primo fra gli scrittori romani in questo ramo della scienza, attinse tutte le sue idee ed i suoi principj da Platone ed Aristotele, senza mai aggiungere un pensiero essenzialmente nuovo. Quello stesso pensiero che viveva nella coscienza nazionale, cioè il diritto soggettivo, egli non lo eleva a cognizione scientifica, e non si accorge nemmeno della opposizione in cui si trova coi Greci. Le ricerche che egli fa ne' suoi scritti di filosofia del diritto e di politica (1) trattano diffusamente soltanto delle due questioni: della esistenza di una legge morale naturale, e della migliore costituzione di uno Stato. Egli sostiene, come già aveano fatto i Greci, la esistenza di una legge morale di natura (*lex aeterna*), special-

italiana, la giustizia obbiettiva si chiama *diritto*; nella francese *droit*; nell'alemanna *Recht*; nella favella inglese *right*.

Diritto, *droit*, *Recht*, *right* è lo stesso che *rectum*, il quale indica ciò che va direttamente al fine; ciò che debbe farsi senza altra considerazione, salvo quella della cosa stessa; infine indica che il diritto procede come la linea retta, a differenza del delitto che devia, che procede per vie coperte ed oblique. Non dobbiamo dissimulare, che questa etimologia della parola *jus*, ripugna a quella che ne diede il profondissimo Vico, il quale derivò la parola *jus* da *Jous*, che in antico significava *Giove*.

Il cavaliere Nicolini, il quale con felice successo applicò la filologia alla legislazione, accettò cotesta etimologia. — A malgrado della grandissima riverenza che abbiamo all' autore della scienza nuova, ci atteniamo all' opinione di coloro, i quali derivano la parola *jus* da *jubere*, come quella che ci sembra più naturale e spontanea. — Vedi *Vico: de un. univer. jur. prin.* e 'l Nicolini: *pro. pen.* — Conforti.

(1) Si considerano qui specialmente le due opere di Cicerone; *De Republica* et *De Legibus*.

mente contro lo scetticismo di Carneade: ma egli procede soltanto sui generali, affermando cioè che la morale sia qualche cosa di vero e di sostanziale, e non l'effetto della prudenza; e non va sino a considerare anche particolarmente la esistenza di una legge giuridica naturale; il che pure sarebbe stato di tanto rilievo al romano. Anche le sue ricerche sulla costituzione politica romana si fondano nella scienza politica dei Greci, colla sola differenza che Cicerone, conforme allo spirito della sua patria, riesce a dichiarare che la costituzione mista (poichè tale egli reputa la romana) è la più perfetta. Anche l'etica degli stoici ha acquistato presso i Romani piuttosto una maggiore realità pratica, che una vera forma scientifica. Essa riguarda piuttosto il lato della morale, che l'ordine delle condizioni sociali, i problemi della filosofia del diritto e della politica. In essa si potrebbe notare soltanto il *momento* della umanità universale, il quale fu applicato ne' tempi seguenti, particolarmente al senso morale (p. e. Seneca, Marco Aurelio); ma nondimeno non giunse mai ad informare nè la vita pratica, nè la loro dottrina in modo, che ne venisse qualche utilità alle istituzioni giuridiche e politiche.

Per la qual cosa assai più importanti che gli scrittori filosofici e politici dei Romani, pel progresso storico universale delle idee del diritto, sono le stesse forme giuridiche di queste idee, e in parte il modo di intenderle dei giureconsulti positivi (1). Di ciò abbiamo trattato per disteso in altri luoghi di quest'opera, specialmente nell'appendice al dritto privato « Sull'essenza del dritto romano » (2), e possiamo perciò

(1) Vedi II tomo, 1 sez., p. 393.

(2) I giureconsulti romani vennero descritti da Pietro Giordani « generazione d'uomini nuova, ammirabile; intrepidi, incorrotti, liberi sotto mostruosa tirannide; dotti e sapienti in molta

passar incontanente al periodo più vicino a noi, che ci presenta delle idee scientifiche realmente nuove, cioè alla filosofia del dritto nel medio evo.

ignoranza universale; virtuosi e magnanimi in popolo abbietto e corrottissimo; conservando, in tanta corruzione di monarchia, il puro linguaggio e i costumi di uomini liberi; scrivendo con sobrietà e schiettezza greca, pieni di sapienza morale e civile, con diritto e fermo raziocinio, con proprietà esattissima, brevi, acuti, efficaci, mostranti una severa ed elegante maestà. — Conforti.

LIBRO SECONDO

FILOSOFIA TEOCRATICA DEL DIRITTO

(IL MEDIO EVO)

SEZIONE PRIMA.

AGOSTINO.

Idea speculativa della storia del mondo — Idea dello Stato — Tendenza pratico-politica — Giudizio su questa dottrina.

Fra i padri della Chiesa che esposero scientificamente e filosoficamente il cristianesimo, e ne rivendicarono la dignità a fronte della filosofia antica, è da notare segnatamente Agostino. Il quale fu il principal fondatore della speculazione cristiana, ed influì efficacemente sulla scienza e sulla vita del medio evo.

Il pensiero fondamentale del suo libro — Dello Stato di Dio — *(De civitate Dei)* è l' antitesi fra uno Stato celeste *(civitas*

Dei, *civitas coelestis*) ed uno Stato terreno (*civitas terrena*) fondata sull' antitesi biblica dei figli di Dio, e dei figli del mondo; ma però in una forma speculativa. Egli cioè non comprende questa antitesi, come semplice qualità dei singoli uomini, ma come storica economia universale. Essa è la opposizione di due regni organizzati e fortemente costituiti: due regni non solo di sentimenti, di sforzi, e di funzioni, ma anche di ordini, disposizioni, ed istituzioni universali che informano tutta la vita terrena. Il libro di Agostino è, per usare l'espressione moderna, una costruzione della storia del mondo. Egli comincia a mostrarci questa opposizione in Caino ed Abele, e continua poi da una parte nella storia profana, negli imperi degli Assiri, Persiani, Greci, Romani, e dall'altra parte nella storia sacra dei patriarchi, dei giudici, dei re e profeti fino alla venuta di Cristo e alla chiesa cristiana. E finisce con la eterna glorificazione dello Stato di Dio, e la rovina e dannazione dello Stato terreno.

La parola *Stato* (civitas) in entrambi i sensi non è da lui usata che simbolicamente (*mystice*), e perciò egli si dimanda quale relazione abbia lo Stato reale sulla terra, la società civile con questi due Stati? Su ciò i sentimenti di Agostino non sono chiari, anzi nei particolari sono persino contradditorj; nondimeno non è difficile determinare i pensieri che formano l'insieme della sua dottrina.

Lo Stato civile non è per lui la stessa cosa che lo Stato terreno (*civitas terrena*), quantunque egli usi alternativamente la parola *civitas terrena*, ora per indicare il regno dei mondani, ora per indicare lo Stato. Infatti egli riconosce che lo scopo dello Stato, la pace terrena (contrapposta alla pace eterna), non è per sè cosa altrimenti dannabile, e dice che anche i cristiani devono bramare e godere di questa pace, fintantochè dura la vita mortale; che essi sono anche obbli-

gati all'obbedienza verso lo Stato, e per questo debbono essere in comunicazione anche con coloro che hanno sentimenti terreni (1). Perciò lo Stato non può essere evidentemente una cosa del tutto cattiva, qual è la intenzione mondana; e non si può dire di esso ciò che Agostino dice dello Stato terreno, che cioè sarà insieme col diavolo sottoposto all'eterno supplizio (2).

Ciò non ostante egli pone lo Stato nella più intima connessione col regno mondano. Per lui lo Stato, ed anzi non solamente l'attuale qualità dello Stato, ma la esistenza di uno Stato in generale, è la conseguenza del peccato (3), e perciò anche una pura istituzione nata dal bisogno, un'arena di passioni e l'oppressione dei deboli per opera dei potenti. E per conseguenza egli non considera l'interesse stesso dello Stato, che come interesse puramente mondano. Quindi, egli dice, i fondatori degli Stati sono da per tutto uomini mondani; quelli che hanno sentimenti celesti non se curano punto. Onde il primo Stato fu fondato da Caino, il primitivo rappresentante del regno terreno (Caino fondava una città), mentre Abele fu straniero sulla terra ed emigrava (4). Così pure lo Stato, κατ' ἐξοχήν, lo Stato romano, veniva fondato da Romolo, uomo mondano, il quale anch'esso uccideva il fratello; egli è come un tipo di Caino. Mentre gli antichi reputavano lo Stato, come ciò che havvi di più grande nella vita umana, Agostino riesce all'estremo opposto, considerandolo una cosa più che secondaria per l'uomo vero. Non conviene a questo riguardo tralasciar di osservare, come gli usi

(1) August. de civitate Dei, lib. 15 cap. 4 lib. 19 cap. 14, 16 17.
(2) Aeternum supplicium subire cum diabolo lib. 15 cap. 1 e 4.
(3) Lib. 19 cap. 15.
(4) Lib. 15 cap. 1.

e la licenza del culto pagano, quali Agostino li vedeva egli stesso esistenti, lo hanno mosso a giudicare in questa maniera (1).

Nullameno egli sostiene a tutto potere, che la sola divina Provvidenza determina la formazione degli Stati e le loro sorti (2), e imprende anzi in parte a dinotare i motivi morali di questa Provvidenza nel governo del mondo. E fa vedere con ampia dimostrazione, come sia stato compartito ai Romani il regno del mondo per le loro virtù cittadine. (3).

Facendo Agostino un tale giudizio dello Stato, è naturale che appena tenga conto dei fini propriamente politici che esso si propone, e non faccia consistere l'uffizio che principalmente gli appartiene, se non nella *difesa della Chiesa*. Questo, e questo solo è per lui il significato veramente etico dello Stato; e ciò evidentemente per la ragione che in questo modo serve il regno celeste *(civitas cœlestis)*. Perciò il fine pratico della teoria politica d'Agostino è la conservazione dei precetti della Chiesa, e il tenere in freno e castigare gli eretici, mediante il potere esterno del magistrato; questo è il pensiero di cui è pieno Agostino, e per cui tanta parte, e tanta autorità ebbe nella formazione posteriore del mondo cristiano (4) (5).

(1) Cfr. lib. 11 cap. 1, e lib. 19 cap. 21.

(2) Lib. IV. cap. 31.

(3) Lib. V. cap. 15.

(4) Questo pensiero è specialmente espresso in alcune delle sue lettere. Cfr. epist. 93 ad Vincent. epist. 185 ad Bonif.

(5) Sant' Agostino spesso disapprovò la conversione ottenuta con la violenza; perchè disdegnava che la chiesa si riempisse di fantasmi di cristiani. Ma in corso di tempo opinò ben altrimenti, e le pene temporali contro i delitti ecclesiastici gli parvero legittime. — Lo Stato senza dubbio, egli dice, non può costringere per mezzo di castighi alla moralità ed alla pietà; ma dee punire l'eresie, come misfatti ci-

Da tutte queste considerazioni risulta la vera idea dello Stato, quale ci fu data dalla rivelazione cristiana: che cioè lo Stato, come pure tutto il modo di essere dell' umanità, non raggiunge mai la sua vera forma eterna; che un fatto ha cangiato la primitiva condizione dell' esistenza umana, e un fatto la ristabilirà un giorno nuovamente. Questa idea mancava ai Greci, ed è l' unico mezzo termine che può conciliare Platone ed Aristotele. Con essa resta sciolta la contraddizione che esiste tra la destinazione morale del genere umano, onde s' ispira l'entusiasmo di Platone, e la legge di natura e delle naturali qualità dell' uomo, che Aristotele prende per norma. Togliendo a fondamento quella idea, non si ha bisogno di credere con Platone necessaria la esistenza d' una istituzione del convitto umano, — che l'uomo per naturale incapacità non può raggiungere, — alla verità morale della istituzione medesima; nè tampoco di scemare con Aristotele, a cagione di questa stessa incapacità, tutto il pregio delle obbligazioni morali negl' individui e nella comunità, e di considerare come essenza della virtù il semplice mezzo (il mezzo negativo) tra due estremi o vizi che si vogliano dire, invece di riconoscere in quella un contenuto positivo e infinito. Così, l'abnegazione e devozione, che il filosofo ateniese crede necessaria nell' uomo verso lo Stato, bisogna riferirla ad un altro regno, che non

viii; ed ai re della terra prescrisse il dovere, ed arrogò il diritto di rovesciare gli idoli, secondo l'antico testamento. Loro rimemorò le parole del nuovo « *forzateli ad entrare* » e se ne fece scudo per provare, che loro era ordinato di ritenere, per mezzo dell'autorità esteriore, gli eretici e gli scismatici nella comunione e nella chiesa. — Al che osserviamo che le parole del nuovo testamento, invocate da Sant'Agostino, non si riferiscono alla forza materiale, da cui Cristo fu sempre alieno; ma sibbene alla persuasione, la cui mercè dovevano acquistarsi i fedeli alla Chiesa. — CONFORTI.

è questo di quaggiù, dove è continua mutazione e miseria. Agostino, avvalorato dalla rivelazione cristiana, condusse la cognizione della filosofia morale e del dritto ad un punto infinitamente superiore a quello, cui era pervenuta l'antica sapienza. Egli ha posto, per così dire, il vero centro di quella cognizione. Ma nondimeno non sa riconoscere il vero significato sostanziale e divino, che hanno le condizioni terrene della vita, e sopra tutto lo Stato, anche nel loro presente disordine e perturbazione. Egli rifugge dalla realità della vita, e si lascia dietro la sfera mondana, invece di penetrarvi colla verità riacquistata. Le idee dello Stato come tale, l'eroismo, la giustizia, la saggezza, come ancora gl'istituti e i negozi d'un convitto umano bene ordinato e in bel modo composto, sono cose che egli non considera; non sono in sè divine e tali da meritare l'affetto del cristiano; e il senso che egli dà ad uno dei due grandi istituti divini, cioè lo Stato, non consiste nella necessità, che esso *attui il suo proprio fine*, ma che aiuti l'altro, la Chiesa, ad effettuare il suo. In sostanza ciò vuol dire che quindi innanzi, alla cristianità non può rimanere altro che importi, salvo la Chiesa; che questa si serva dello Stato per far valere esternamente i suoi precetti, però in modo coattivo. In ciò quindi ha origine l'idea gerarchica, secondo la quale, la Chiesa si pone come uno Stato, come un regno teocratico universale, ed amministra la fede come una legge civile; cosicchè l'eresia diventa il delitto civile più grave, e va punito colla morte. Lo Stato, come lo intendeva Agostino, è o interamente inutile e di niun valore per la cristianità, o la Chiesa deve porlo realmente e compiutamente ad effetto. A questa conseguenza si arriva, quando si nega allo Stato ogni propria importanza e valore, e si riconosce come sua unica missione la tutela della Chiesa. Per contrario, posto il significato e il valore proprio ed indipendente dello Stato, la

sua connessione colla chiesa è, come disse Agostino, una verità irrepugnabile, che d'allora in poi fino al dì d'oggi si sperimentò fra i popoli cristiani, e ai nostri tempi non è oppugnata, se non perchè i popoli non sono così vivamente compresi dalla fede di Cristo. Poichè la separazione della Chiesa dallo Stato, che oggidì è una *parola d' ordine*, è insegnata solamente da coloro, che o partecipano essi stessi a questo difetto di fede, o non sanno rappresentarsi uno stato di cose diverso da quello che li circonda.

SEZIONE SECONDA

SCRITTORI GERMANICI.

S. Tommaso d'Aquino. — Idea dell' etica — Dottrina politica del Medio Evo — Elemento aristotelico — Elemento cristiano speculativo — Connessione di entrambi — Il principio teocratico essenziale allo spirito del medio evo.

L'Etica del medio evo, la quale può riguardarsi esattamente rappresentata dalla Somma di S. Tommaso d'Aquino, riconosce il suo principio supremo in un Dio vivente, in conformità del suo fondamento cristiano. Ma oltre a ciò accoglie ancora il concetto di una legge di natura trasmesso dall' antichità, e spezialmente dai Romani, e lo combina con quello. Perciò Tommaso distingue la legge eterna (*lex æterna*) e la legge naturale (*lex naturalis*). La legge eterna è la ragione che ordina e governa il mondo, e risiede nello spirito divino (*ratio gubernativa totius universi in mente divina existens*). Questa ragione governativa in sè stessa e in rapporto alla creazione, ha la natura di un'arte, di un tipo, di un' idea (*artis*, *vel exemplaris*, *vel ideæ*), nello stesso modo che in qualunque artista esiste anticipatamente il concetto della sua

opera (la quale però vuol essere qui presa dal lato tecnico, non già dallo estetico); ma in rapporto alle azioni umane che essa muove alla stessa meta, ha altresì la natura di una legge. Or la legge naturale altro non è che la « partecipazione » dell'uomo a questa legge eterna, per quanto riguarda la distinzione fra il buono e il cattivo, o la « impressione » della luce divina sopra di noi. Ma essa non riesce uguale alla legge eterna, perchè la ragione governativa esiste diversamente nel regolatore (Dio) e nel regolato (l'uomo), essa non è impressa nell'uomo che in un grado e in una sfera limitata, spezialmente nel suo stato di decadenza. Ma tutta la cognizione e la vocazione morale che l'uomo ha da natura, non è se non l'effetto di quella legge eterna che è in Dio.

Ora ciò conduce a quest'altra questione: quale è il rapporto di Dio con questa legge in lui esistente? Qui Tommaso distingue: la volontà di Dio in sè e nella sua sostanza non è soggetta alla legge eterna, ma è con essa una stessa ed identica cosa. Ma la volontà di Dio in quello che egli vuole nelle creature (*circa creaturas*), è sottoposta alla legge eterna, in quanto che esiste nella divina sapienza un motivo di questo volere. Laonde la volontà divina è in sè e per sè stessa una cosa colla ragione, ma relativamente alla creazione e al reggimento del mondo, è sottoposta alla regola della ragione (*est rationabils*). Certo qui si vede profondamente riconosciuta la vera origine di ogni precetto morale nella ragione e nella sapienza divina, ed altresì l'unità della divina volontà colla ragione e sapienza divina; ma però si viene con questo a introdurre una inammissibile separazione, fra la sostanza della volontà divina e i decreti divini; la quale nel progresso mena a questo risultato, che la sostanza della volontà, cioè la legge eterna che è in Dio, apparisca semplicemente come una re-

gola suprema, come un dato senza alcuna conclusione; il che più tardi è realmente avvenuto. Ora questo è, filosoficamente parlando, tanto meno fondato, in quanto che qui Tommaso non pone la legge eterna, o la sostanza della volontà divina, come l'essenza eterna e la santità di Dio, ma come il suo ordine cosmico (1). In questo modo si viene a menomare la interna libertà del decreto divino, ed a subordinarla affatto a certi motivi (*ratio*); mentre, come vedremo in appresso, l'uomo è sottoposto alla volontà di Dio, e quindi di coloro che ne fanno le veci, come ad una volontà senza ragione e fondamento.

È quindi evidente che in questa dottrina, per legge naturale non s'intende il dritto, ma propriamente soltanto la morale, appunto come l'Etica in Cicerone. Se non che qui la legge morale che è immanente nella natura umana, è contrapposta alla legge, che è eterna in Dio e perviene all'uomo per via della rivelazione (2). Per questo Tommaso aggiunge ancora una terza legge: *la legge umana* (*lex humana*). Questa comprende il dritto, ma solo in quanto è diritto *positivo*. Quindi in Tommaso il dritto è preso soltanto dal lato della sua positività, o vogliam dire della sanzione umana, e solo da questo lato ei lo contrappone alla morale, e non dal lato di un contenuto, di una vita speciale. Non si tratta del rapporto del dritto positivo col naturale nel nostro senso, e non può di esso trattarsi, ma soltanto del rapporto delle leggi positive col precetto morale naturale, e viene espresso così: ogni legge positiva (*lex humana*) non è

(1) Per la più esatta intelligenza di questa questione si raffronti quest' opera, 2. tom. lib. 1.

(2) Anche nel lib. *de reg. princ. lib.* 1 *cap.* 15. si vede che non ancora si fa distinzione fra diritto e virtù.

che l'emanazione della legge morale naturale (*secundum quam in particulari disponuntur, quæ in lege naturæ continentur*) e non è giustificata, se non in quanto essa è tale. Ma per altra parte la legge positiva (*lex humana*) non può comprendere tutta quanta la legge naturale (*non omnia vitia prohibere potest*), perchè essa è fatta per la moltitudine, la cui virtù è imperfetta. Laonde non vi è differenza alcuna fra l'idea del dritto e quella della morale; il dritto positivo altro non è che una sanzione parziale della legge morale, per mezzo dell' autorità umana e del reggime penale.

Ma se a Tommaso sfuggiva interamente la differenza della morale e del dritto, in rapporto alla legge e alla vita pratica (cioè dal lato oggettivo), ei ne ha però un certo presentimento, sebbene assai indeterminato, per ciò che spetta alla virtù umana ed all'elemento specifico del diritto (epperò dal lato subbiettivo). Così fra le virtù umane egli annovera, ed anzi pone come principale la *giustizia*, e questa per lui consiste nel rendere a ciascuno *il suo dritto* con eguale misura (*æqualitas*). Come caratteri specifici di questa virtù della giustizia, i quali la distinguono dalle altre (*proprium inter virtutes*), egli pone i seguenti, cioè: ch'essa riguarda e comprende soltanto le azioni verso gli altri (*ad alterum*) e non le azioni verso sè stesso; che perciò non si occupa punto dell'intenzione (*non considerato, qualiter ab agente fiat*) ed ha per oggetto le azioni esterne e non le interne, e però non comprende le passioni : or questi sono evidentemente tutti caratteri propri del dritto. Quindi il dritto ci non lo considera, se non come oggetto della virtù, cioè della natura morale dell' individuo, e non come una legge particolare la quale domini la vita umana, o come cosa che stia da sè. Il giusto e il dritto (*justum et jus*) ci li dichiara una sola e medesima cosa. E così comprende ancora la distinzione fra il dritto naturale e il positivo; vale a dire, ciò che

spetta ad alcuno, o per la natura della cosa, o per essere stato così stabilito da coloro cui appartiene, o dal popolo, è per lui giusto: di che seguita che l' idea del dritto naturale *(jus naturale)* e quella della legge naturale *(lex naturalis)*, esposta di sopra, non hanno per lui la più lontana connessione. Persino il tribunale *(judicium)* egli non lo considera, come parte essenziale di un ordine più elevato, nè come una instituzione, ma come emanazione della virtù della giustizia. — Ma questa virtù della giustizia, secondo Tommaso, non corrisponde esattamente al dritto nè nell'oggetto, nè nel carattere, nemmeno nella sfera delle virtù (subbiettive). Difatti ei la descrive così. In quanto la giustizia regola le azioni dell' uomo verso gli altri uomini, si riferisce o alla società, ed ordina le azioni rivolte al bene comune *(bonum commune)*, o si riferisce a particolari individui, ed ordina le azioni per modo che a ciascuno sia dato il suo diritto. Nel primo caso essa è la giustizia universale *(universalis)*, nel secondo è la giustizia particolare *(particularis)*. La giustizia universale è quindi ad un tempo la virtù generale per tutte le virtù terrene; il che non vuol dire che essa le comprenda tutte nel concetto e nell'essenza *(essentia)*, o che sia la stessa cosa che le altre, ma che le determina tutte come causa *(causaliter)*, cioè ordina pel bene comune, il quale è lo scopo e il fine di ogni virtù terrena. Essa perciò devesi anche appellare *giustizia legale*, poichè anche la legge (terrena) non ha altro scopo che il bene comune. Nella stessa guisa l' amore è la virtù universale per le virtù celesti, il cui scopo è il bene celeste. La giustizia *particolare*, come quella che comparte a ciascuno il suo dritto, si suddivide poi in *commutativa*, la quale, presupponendo gli uomini eguali, prende per misura di ciò che spetta a ciascuno soltanto le cose, e gli antecedenti rispetto alle cose, come p. e. in fatto di

compra o permuta; e in *distributiva* la quale, prende per misura le stesse persone, il loro diverso valore, e il merito delle loro azioni personali, per sapere se p. e. al più povero o al più ricco competa una parte maggiore nel potere. — Perciò di tutta questa teoria della giustizia non rimane, se non la *commutativa* che appartenga al dritto, sì per l' oggetto, e sì pel carattere. La *universale* abbraccia ogni virtù terrena, e la *distributiva*, quantunque entri anch' essa nella sfera del dritto, pure non è determinata da un ordine esterno costante; ma in proporzione degli speciali rapporti attuali, spesso anzi dei rapporti puramente interni. Ciò che compie la teorica fondamentale di S. Tommaso, è la separazione della virtù celeste dalla terrena, e perciò gli sfugge la separazione dell'ordine morale e del giuridico nella vita terrena; e solo mescolando e confondendo la virtù (soggettiva) della giustizia e l'ordine (oggettivo) giuridico pratico, i cui caratteri si presentano in folla nell'esperienza, egli arriva a riguardare indifferente per la virtù della giustizia l' intenzione dell' agente.

Questa è l' idea generale del sistema dell' etica nel medio evo, come viene esposta dal più celebre fra i suoi dottori (1).

Per quanto poi riguarda particolarmente la teoria politica e il dritto politico (filosofico), gli scrittori del medio evo germanico — Tommaso, Dante, Occam, Marsilius, Andlo, ecc. (2) — hanno formata la loro teoria principalmente di due

(1) Cfr. per tutto questo S. Tommaso *Summa theolog.* e più particolarmente *prima secundæ quæst.* 91 — 96. *secunda secundæ quæst.* 57 — 59.

(2) *Thomas ab Aquino* (* 1274) *Summa* l. c. Idem « De regimine principum » — Quì non importa punto la quistione della falsità di tutta o di parte di quest' opera, poichè in ogni caso ella è sempre un documento della civiltà e dello spirito del medio evo — al contrario il Commentario di Tommaso sopra la politica d'Aristotele non ha per noi alcuna

elementi, della filosofia d' Aristotele, e del modo cristiano di intendere lo Stato, e quest' ultimo specialmente secondo il concetto d' Agostino; ma entrambi questi elementi modificati secondo lo spirito e la coscienza del loro tempo e della loro nazione. Nella sostanza i pensieri e il modo con cui questi scrittori li stabilirono e li sostennero è lo stesso in tutti. La coltura della filosofia del diritto del medio evo ha un carattere tradizionale, anzi che di successione e di progressivo sviluppo. Il solo Dante, per quel che riguarda la deduzione filosofica, è di una somma originalità; ei si emancipava dallo stesso Aristotele, e sorpassa tutti gli scrittori politici nella profondità del concetto filosofico (1); ma questa sua originalità non ebbe alcuna conseguenza per l'ulteriore perfezionamento della scienza.

La scienza dello Stato del medio evo prese sopra tutto

importanza, perchè non fa che esporre e dichiarare, ma non dà le vedute proprie del comentatore. — *Dante* De *Monarchia* (* 1306) *Wilhelm Occam* (1347) Dialogus. — *Marsilius* a *Padua* (* 1328) Defensio pacis. — (presso Goldast. Monarchia S. Rom. Imper.) — *Petrus* de *Andlo* de Imperio Romano 1460.

(1) Così p. e. Dante dice che lo scopo dello Stato (cioè dell' Imperio cristiano), si è che il genere umano nella sua totalità ponga sempre in atto tutta la forza dell' intelletto possibile (*actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*) primieramente per la cognizione, e poi per l'azione p. 60. Ei già distingue come Kant la libertà dal libero arbitrio, p. 75. Peccare per lui non è altro che *progredi ab uno spreto ad multa*, p. 84. Quindi: *Ex iis liquet, quod jus cum sit bonum, proprius in mente Dei est, et cum omne, quod in mente Dei est,* SIT DEUS (*juxta illud: quod factum est in ipso vita erat*) *et Deus maxime se ipsum velit: sequitur, quod jus a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum jus.* — Questi esempi basteranno a dare un' idea della speculativa di Dante.

da Aristotele le idee filosofiche e le categorie in generale, p. e. le tre categorie di *ens*, *motus* e *finis*, e il principio che sopra il *mosso* deve esservi un *movente*, per provare che ogni sovranità vien da Dio (1); — inoltre i principj universali della osservazione naturale, che devonsi applicare alla politica: p. e. che il tutto è maggiore delle parti, che la natura in generale tende al perfetto, — finalmente in particolare le teorie e i principj della stessa politica, specialmente la derivazione dello Stato dalla natura sociale dell' uomo (*πολιτικὸν ζῶον — sociale animal*), la teoria, che il fine dello Stato sia il benessere (*εὖ ζῆν, bene vivere*) e che questo stia nella virtù, la distinzione fra istituzioni legittime e false, secondo che i soli regnanti o anche i sudditi si considerano come fine, la divisione delle forme dello Stato *in regnum*, *politia*, ecc. (2). Tutto questo trovasi ugualmente in tutti gli scrittori.

Nello stesso modo il concetto speculativo cristiano dello Stato nel medio evo si fonda sull' idea di Agostino: che l' ordine civile è conseguenza del peccato, che gli Stati sono stabiliti dalla Provvidenza divina, che si formano nella storia umana due regni di quel genere, che i Romani posseggono la signoria del mondo per la loro virtù; il che si tenne poi altresì come il fondamento dell' Impero Germanico; il quale anzi si credeva essere la stessa cosa che il Romano ecc. (3). Ma non ostante vi ha una differenza sostanziale e profonda fra il modo di vedere del medio evo e quello di Agostino,

(1) *Thom.* De reg. lib. III, cap. 1 — 3 Ancora *Marsilius, Andlo.*

(2) Si può anche dire essere copia del trattato d'Aristotele, benchè assai libera, le ricerche di S. Tommaso. (De reg. princ. lib. 11.) sulle condizioni e sui fini materiali dello Stato (situazione, clima, derrate, strade.

(3) *Thom.* De reg. I. III, cap. 4 — 6.

la quale dipende dalla essenza stessa della vita germanica. Dove lo Stato in Agostino non è che opera ed interesse del regno terreno (dei mondani), nel medio evo è l'effettuazione del regno divino da uno dei suoi lati. Invece di quel poco conto, anzi di quel dispregio dello Stato, quì ha luogo l'apoteosi dello Stato, cioè propriamente dello Stato imperiale germanico e cristiano, che per mandato conferitogli da Dio, amministra la giustizia e la pace nella Cristianità. Ma anche questo modo di comprendere lo Stato dipende assolutamente dal suo rapporto colla Chiesa.

Secondo la nota dottrina del medio evo, che è la stessa in tutti quegli scrittori, Dio ha posto due spade sulla cristianità, la spirituale e la temporale, quella in mano del papa, questa in mano dell'imperatore. Esse sono direttamente ordinate e affidate da Lui, egli governa con esse la terra ed ogni cristiano: anzi, poichè il vero Dio ha potere anche sopra quelli che non lo conoscono ancora, ogni uomo è sottoposto ad entrambe. Questo è il motivo per cui si asserisce, legittima la supremazia del papa e dell'imperatore, anche sopra i principi e le popolazioni di recente scoperte e non ancora convertite; e lo scompartimento della cristianità in più reami del tutto indipendenti, in luogo di un solo impero, è creduta cosa altrettanto illecita, che la divisione della Chiesa in vescovadi in luogo del primato papale (Lampugnano). La lotta fra il partito papale e l'imperiale è unicamente sul reciproco rapporto di queste due spade. La teorica del partito papale, che si forma dapprima scientificamente, si è che il potere papale sia il maggiore (1), per la ragione che lo spirituale e l'eterno sovrasta al mondano ed al terreno, nella stessa guisa che fra i due

(1) *Thom.* l. III, c. 10. Vedi anche ciò che dice Dante lib. III, pag. 140 in modo di argomenti generici.

luminari il sole sovrasta alla luna, che Levi ed Aronne stanno sopra Giuda, anzi di più; che l'imperatore non ripeta il suo potere temporale che dal solo papa, e quindi la potestà papale derivi direttamente da Dio, per l'analogia della elezione e della riprovazione di Saulle, fatta da Samuele e della presentazione dei tre savi (re) davanti a Cristo. Il papa essere quindi il capo della cristianità, e i re le braccia; perciò il papa viene unto sulla testa, e i principi sulle braccia (1). Ciò si riduce più precisamente a questo: Pietro, e per esso il suo successore, ebbe da Cristo le due spade, la spirituale perchè ne facesse uso egli stesso, ma la temporale in un certo modo, come in deposito fino alla futura conversione dei pagani e dello Stato. Perciò papa Silvestro rese questa spada a Costantino, per mandato divino, dopo ch'ei si fu convertito. Sotto Carlo Magno poi il papa, come vicario di Dio, nuovamente trasferì dai Greci alla nazione germanica l'imperio del mondo. E su questo si fonda la sua legittimità.

La supremazia dello spirituale sul temporale è in sè tanto evidente, che il giudizio dei popoli germanici fu per lungo tempo schiavo di quest'idea. Finalmente anche il potere temporale acquistò le sue armi scientifiche. Si oppose che lo spirituale e il temporale sono due sfere diverse, indipendenti l'una dall'altra, non hanno fra loro alcun rapporto di sovranità e di subordinazione. Un pensiero tanto semplice e che adesso è fra noi tanto comune, è quello appunto che mancava ai tempi andati: e la sua mancanza fu cagione che il potere imperiale dovette soggiacere. Ciò si fece in modo decisivo per opera di Guglielmo Occam. Egli è vero che in Dante lo Stato e la Chiesa sono già separati fra loro, secondo i due fini dell'umana natura, il transitorio e il non transitorio: ma ei riconosce che

(1) Cap. un. X. de sacra unct. (I. 15).

lo Stato riceve dal regno spirituale la forza della grazia, che gl'infonde la *benedizione del papa* (1); per conseguente ei non vuol già intendere l'indipendenza del potere temporale in un senso tanto rigoroso (*stricte*), che l'imperatore non sia soggetto al papa *(in aliquo non subjaceat)*, ma che l'imperatore debba al papa lo stesso omaggio che il primogenito deve al padre. In quel tempo la coscienza pubblica era ancora troppo assoggettata ai ceppi del potere pontificale, e per altra parte Dante era un intelletto così profondo, da non sostenere, come facevano i difensori di Lodovico di Baviera, la compiuta separazione di queste due sfere. Ma la giusta distinzione che il regno spirituale e il potere esterno della Chiesa non sono una stessa cosa, e che in quel passo di Dante vedesi già enunciata quasi come un presentimento (2), fu messa in piena luce solamente dalla Riforma.

(1) « *Si ergo dico, quod regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem (quæ est ejus auctoritas; nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratiæ, quam in cœlo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi.* (*Lib. III, p.* 145.

(2) Dante Alighieri forse fu l'ingegno più smisurato che sorgesse in Italia, anzi nel mondo; ma mentre tutti riconoscono in lui la grandezza del poeta, ben pochi stimano convenientemente la grandezza del filosofo. I lavori di parecchi scrittori, e specialmente dell'Ozanam e del Giuliani, intesi a far rilucere la dottrina filosofica, che si asconde sotto il velame dell' immortale poema, dimostrano, come Dante di lunga sopravvanzasse i suoi coetanei per concetti filosofici; e però s'ingannano coloro i quali unicamente l' encomiano, perchè cantò l'inferno con la melodia del paradiso.

A dimostrare quanto l'Alighieri fosse profondo nella scienza razionale, basta rimemorare la sua definizione del diritto, intorno alla quale si travagliarono, e tuttavia si travagliano i pensatori.

Il diritto viene per ordinario definito « La potestà di fare un'azione o di possedere una cosa » ma questa definizione non ha alcun contenuto, ed è compiutamente formale. Il Buoncompagni nella sua

Allora anche si negò, e a dir vero, non con intiera precisione storica, che l'incoronazione papale avesse fatto di Carlo Magno un imperatore, e fu asserito che ciò avvenne per la volontà del popolo (*acclamatio populi*). Per ultimo l'indipendenza del potere temporale, e la immediata istituzione da Dio venne dichiarata per via dei grandi atti politici delle nazioni.

Introduzione allo studio del diritto, divisa ricompiere la definizione di sopra riportata, dicendo che «il diritto è la potestà di fare un'azione e di possedere una cosa, considerata in quanto è riconosciuta dalla società e dalla coscienza umana.» Nella nostra relazione all'accademia di filosofia italica, intorno all'opera del Buoncompagni, chiarimmo i pregi ed i difetti di questa definizione.

Kant definì il diritto «L'insieme delle condizioni, secondo le quali, la libertà esteriore di ciascuno può coesistere con la libertà di tutti». Contro questa definizione può dirsi che la libertà non è il diritto; ma la condizione, o come profondamente disse il Vico, *il braccio del diritto*. Senza che la definizione di Kant è limitativa e negativa, e però difetta de' requisiti di una buona definizione. Non pertanto da questa definizione presero le mosse altri filosofi alemanni, modificandola più o meno.

Ficthe trasformando il sistema di Kant in un idealismo subbiettivo, diede fuori una dottrina sul diritto poco differente da quella del suo precessore.

Bouterweck definì il diritto «L'insieme delle condizioni esteriori per la vita morale dell'uomo.» Questa definizione restringe il diritto alla morale come a suo fine, e però non comprende in tutta la sua ampiezza gli svariati aspetti del diritto.

Krause definì il diritto «L'insieme delle condizioni esteriori, dipendenti dalla volontà umana, necessarie allo sviluppo fisico e razionale dell'uomo.» Divisano alcuni che la definizione di Krause, esplicata in note chiare e limpide, riuscirebbe ad un panteismo sociale.

Dante Alighieri definì il diritto «Jus est realis et personalis proportio, quæ servata servat societatem, corrupta corrumpit». Da questa definizione riluce che il sovrano poeta fin dai tempi suoi distingueva la morale dal diritto, dando a questo un carattere obbiettivo.

Sebbene durasse ancora la lotta per la supremazia delle due spade, pure si era d' accordo nel pensiero, che questa doppia spada, cioè il regno papale-imperiale, sia costituito direttamente da Dio, ed abbia un'autorità assoluta. Si venne così ad elevare tanto per le cose temporali esteriori, quanto per la fede e la coscienza, un potere, al quale ogni cristiano era

Giovanni Carmignani, ragionando di questa definizione, si esprime così:

« L'Alighieri ravvisa il diritto nella ragione e nelle sue leggi, perchè per queste sole leggi sono conosciute, ed esistono le proporzioni, definendolo una personale o reale proporzione da uomo ad uomo; osservata la quale, havvi relazione sociale tra loro. — Nella quale definizione cinque grandi verità si ravvisano. La prima è che non potendo la definizione convenire al principio morale, per cui un'azione è buona o cattiva in se stessa, senza relazione ai diritti di alcuno, bisogna concludere che l'Alighieri concepì la differenza razionale tra la morale ed il diritto. La seconda è che nel suo sistema, il diritto non è una facoltà, ma una nozione, la quale spetta all'ufficio dell'intelletto. La terza è che il diritto, come nozione, ha un'esistenza propria, indipendente da quella di un' obbligazione che gli corrisponda, ed infatti egli di obbligazione non parla. La quarta consiste nel dare al diritto per origine e titolo la eguaglianza di ragione, la quale si converte in eguaglianza in faccia alla legge, in quanto che non potrebbero i dritti stare in proporzione tra loro, se eguali non fossero. La quinta finalmente è che il diritto non può concepirsi tra gli uomini che nel loro stato di società, il quale solo gli pone in relazione gli uni con gli altri. »

Il conte Mamiani della Rovere ed il Giuliani ne' loro discorsi, stampati negli atti dell' accademia di filosofia italica, fecero di belle osservazioni intorno alla definizione dell' Alighieri.

Finalmente Stahl, per tacere di altri, definisce il diritto « L'ordine delle relazioni di vita che formano l'esistenza comune degli uomini. » Questa definizione, come ognun vede, ha una grande simiglianza con la definizione data da Dante Alighieri. — Conforti.

obbligato a prestare obbedienza illimitata. Questa idea veniva convalidata con la profezia di Daniele dei cinque regni del mondo (1); e l'ultimo di questi, che pon fine a tutti gli altri e dura eterno, non si interpretava per il futuro regno di Dio (che certamente comincia quaggiù colla venuta di Cristo, ma solo come un regno interiore, e non peranco manifesto); ma bensì pel santo romano impero della nazione germanica sotto il papa e l'imperatore. Esso per ciò venne pure considerato simile al regno di Dio, e si ammise che esistesse un legame non interrotto, ed un passaggio di già avvenuto dall' uno nell'altro. Questa idea si trova svolta più diffusamente, ma con pari acume in *Pietro d'Andlo*. Secondo la sua dottrina, l'economia del regno celeste di Agostino (di quelli che hanno sentimenti celesti) diventa una serie dinastica formale. Per volere di Dio dapprima Adamo, Abele, i patriarchi, i giudici e i sacerdoti di Giuda regnarono fino a Cristo; e dominano dopo d'allora eziandio per volere di Dio, facendo le veci di Cristo il papa e l'imperatore, a cui il papa ha trasmesso il potere temporale. L'ultimo imperatore poi deporrà le insegne del suo regno nella Chiesa, e allora sarà Cristo stesso che le riprenderà. In questo modo, dall'epoca della Creazione in poi sino alla Risurrezione, non vi rimane mai la lacuna di un interregno fra i principi aventi il lor potere da Dio (2).

Oltre a questo fondamento teocratico dello Stato e della sua potestà, la politica del medio evo ha ancora un altro elemento suo proprio, sebbene subordinato: l'analogia coi rapporti divini. Agostino ed altri padri della Chiesa amano d' intendere

(1) *Thomas*, De reg. l. III, c. 12, 16.

(2) Petrus de Andlo. Lib. I. I primi capitoli, pol 13, 15. capit. e II lib. 8 capit. (p. 11, 12, 45, 55, 65), e infine specialmente la conclusione: «De romani imperii exitu et ejus finali consumatione» (p. 140).

ed interpretare la creazione della natura allegoricamente sotto i rapporti morali e religiosi. Con questo medesimo spirito gli scolastici e gli scrittori politici del medio evo, per lo più cercano lo scioglimento della questione della instituzione dello Stato nel confronto cogli esemplari divini. Così la forma monarchica dello Stato viene fondata sull'analogia coll'unità della dominazione divina (1), e così pure i doveri dei governanti, ed altro ancora. — Tanto l'elemento teocratico, quanto questo elemento simbolico appariscono poi più manifesti nei sostenitori del potere spirituale. I partigiani del potere temporale al contrario sono assai più sobrii e riservati, e si accostano maggiormente alla nostra odierna civiltà.

Nemmeno agli scrittori di quel tempo non poteva sfuggire che la teoria d'Aristotele, a cui essi prestano omaggio, e la loro maniera cristiano-ecclesiastica di estimare la vita, punto non concordano fra loro. Quindi essi fra le altre cose si fanno lecito di portare, sopra certi punti speciali, dei giudizi che si scostano da Aristotele, segnatamente intorno al valore delle forme dello Stato; nel che quasi tutti non ritengono già la forma politica aristotelica come la migliore, ma all'opposto, secondo l'uso cristiano-germanico, la monarchia (2), ed anzi la monarchia elettiva, conforme all' esemplare dell' imperio ger-

(1) Petrus de Andlo p. 34 — Thomas, De reg. princ. 1, 12. Dante p. 66. — Secondo quest' ultimo però la signoria dello Stato non è uguale alla divina, ma il genere umano stesso per via dell' unità (che gli procura la sovranità) deve somigliare a Dio.

(2) Tommaso però sa conciliar questo, dicendo che per la città (*civitas*) la forma più acconcia è la Repubblica, per il paese (*provincia*) la Monarchia. Nella sua *Summa* egli dice in generale che la miglior forma di costituzione è la mista. Ma nel medio evo è cosa tradizionale, che l'idea di monarchia esclude la soggezione a certe leggi. — *Thom.* De reg. princ. p. 300. Andlo p. 32.

manico. Ma nello insieme però si studiano di togliere quella contraddizione dei due elementi, che essi adottano nella loro teoria, col distinguere le due sfere, la temporale assegnando ad Aristotele, e la spirituale alla cognizione cristiana. Laonde essi dicono che il *filosofo* (cioè Aristotele) non potea saper niente di tutto ciò che appartiene alla rivelazione ed alla grazia, e però nemmeno di quello che riguarda il sacerdozio, il reggimento spirituale, e conseguentemente di tutta la parte ecclesiastica; al contrario per quello in cui non entra la rivelazione, ed a cui l'uomo può arrivare colle sue facoltà naturali, il filosofo rimane come autorità; e qui appartiene spezialmente ciò che concerne la instituzione del reggimento temporale. Questa distinzione si applica poi al fine dello Stato, che dietro le traccie di Aristotele si fa consistere nella vita buona, cioè virtuosa. Anche qui si distingue per una parte la *virtù terrena*, la quale si conosce colla ragione, e che l'uomo può per sè solo conseguire, e insieme con essa il bene terreno, che forma la sfera dello Stato *(regnum)*; e per altra parte la virtù che non si può conoscere che colla rivelazione, e solo per via della grazia divina e coi mezzi della salute può essere conseguita, e il bene eterno che gli corrisponde; e questo costituisce la sfera della Chiesa (*sacerdotium*). Questa dottrina trovasi in Tommaso d'Aquino (1) ed in altri, ma più chiaramente e distesamente in Dante (2), sebbene ei non se ne serva per

(1) *Thom.* De reg. princ. I, cap. 15. Così pure Marsilius in Goldast, II, p. 157, 164.

(2) Dante l. c. lib. III, pag. 167, in cui fra gli altri trovasi il seguente passo: « Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet S. Pontifice, qui secundum revelata humanum genus produceret ad vitam æternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret ».

istabilire il rapporto con Aristotele, ma quello fra l'imperatore ed il papa. Da questo lato appartenente alla grazia e alla rivelazione, ne risulta anche l'ufficio dello Stato stesso di aver cura del culto; il che manca in Aristotele (1).

Con tale limitazione delle due sfere non resta punto distrutta la contraddizione di quei due elementi, mentre la scienza cristiana si applica anche alla sfera temporale e ad entrambi quegli elementi. Perciò questa contraddizione rimane insoluta in tutta quanta la loro esposizione. Così, p. e., è contraddittorio di fondare con Aristotele lo Stato sulla sociabilità naturale, cioè sulla reciproca necessità degli uomini (*humana indigentia*) (2), e considerarlo nello stesso tempo teocraticamente come un vicariato di Dio; investigare con la guida di Aristotele le diverse forme di governo, e in pari tempo insegnare che Dio ha instituita la potestà monarchica, ed anzi una sola sopra tutta quanta la cristianità. Nè questi scrittori sono conseguenti, quando voglion dimostrare con le idee aristoteliche, la ragione per la quale Iddio ha fondati gli Stati esser posta in questo, che gli uomini hanno l'un dell'altro bisogno; il che in realtà non sarebbe del tutto giusto, ecc.; ma le due idee vi stanno sconnesse e senza alcun vero legame fra loro. Così dalla filosofia del diritto del medio evo ha origine un dualismo;

(1) *Thom.* De regim. l. II, cap. 15.

(2) *Thom.* De reg. II, 2 deduce la necessità dello Stato non solo dal bisogno dell'ajuto scambievole materiale, ma altresì dalla necessità della società pei bisogni intellettuali, e per l'esercizio di certe virtù; specialmente della giustizia e dell'amicizia. Ma indipendentemente da ciò insegna nel lib. III, cap. 9, una gerarchia di podestà ordinata da Dio: quella dell' uomo sopra i bruti e le cose, dei principi sopra gli uomini, della Chiesa sopra i principi. Vedi anche Andlo pag. 12, cfr. con p. 11.

son due elementi che non si compenetrano e non hanno un principio di unità.

Similmente essi non vedevano quanto la dottrina, che Aristotele avea ricavato dall'osservazione della vita greca, fosse eterogenea alla condizione del medio evo germanico, nel quale essi viveano ed a cui si attenevano. Ma questa antica sapienza che penetra nelle opinioni, contiene già in sè un primo germe che tende ad aprirsi un varco per entro al medio evo, e dare agli Stati europei un carattere che si avvicini all'antico, che è quello appunto che hanno al giorno d'oggi. Ma v'è di più. Alle teorie attinte in Aristotele e fatte germaniche manca la oggettività de' Greci, cioè la nozione dello Stato come un tutto più elevato, in cui l'*individuo* sparisce. Perciò dove l'elemento cristiano, la sanzione positiva divina manca, lo Stato non apparisce più come una potestà conceduta sopra gli uomini, ma secondo il principio della soggettività, come l'opera e il puro oggetto degli uomini. Così le traccie della odierna teoria della sovranità del popolo trovansi già fra le altre cose negli scrittori del medio evo. Essa trovasi in modo preciso e sviluppato in Marsilio da Padova, il quale veramente avea a vedere esempi di questo genere nella condizion degli Stati, in mezzo a cui viveva. Secondo lui, il popolo, cioè la totalità dei cittadini, ovvero la *valentior pars* di essi è il legislatore, o la cagion prima e produttrice della legge. Il popolo stesso è altresì la causa della potestà del principe (*principatus*) ed ha ancora la facoltà di punire il principe, in caso di grave violazione della legge (*corrigendi*). La teoria Aristotelica che quelle istituzioni politiche sono buone, secondo le quali scopo del governo sono anche i sudditi (il popolo), viene da Marsilio inteso in questo modo; cioè che debbasi governare secondo la volontà e il consenso dei cittadini (*voluntas et consensus civium*). Egli di-

chiara anche per questo motivo che la monarchia elettiva è una forma di Stato più conveniente che la ereditaria (1). Or tutto ciò non è più speciale e proprio del medio evo; ma è già il passaggio da questo alla politica moderna.

Mediante le già esposte idee speciali del medio evo entrò nella filosofia del diritto un principio affatto nuovo: *la volontà personale di Dio*, che nell'antichità non si trova in alcun luogo, almeno come principio scientifico. Ciò posto, lo Stato non ha semplicemente la sanzione ideale del buono e del bello come appo i Greci, ma ha ad un tempo la sanzione reale dell'instituzione divina. Similmente anche la storia del mondo ci apparisce governata da un principio etico, la volontà divina. Presso i Greci la potenza etica non determina, se non il come debbono essere fatti gli Stati; invece il come essi sono fatti realmente, realmente fondati, è cosa che appartiene a casuali deliberazioni umane, e a casuali avvenimenti. Quì al contrario anche la reale costituzione degli Stati, la direzione storica dei loro destini è determinata dalla potenza etica (volontà divina). Opera di essa sono i regni del mondo, e l' attuale organizzazione degli stati. Quì si riconosce il governo divino nella storia, il quale diviene un momento, ed anzi il più importante della cognizione scientifica.

Ma questo principio, che in sè è vero, comparisce ora sotto una forma esterna ancor rozza, cioè, come *principio teocratico*. Il che importa che si presuppone in generale una immediata manifestazione della volontà divina, e che quindi Dio abbia

(1) Cfr. Goldast Monarch II. pag. 169, 175, 185, 163, 165. Al contrario Dante (76) parlando del Re (imperatore) dice: *qui minister omnium procul dubio habendus est* (espressione assai simigliante a quella che più tardi adoperò Federico il Grande), il che ha un senso affatto diverso e non fallace.

costituita, come un fatto visibile e personale, l' autorità nella Chiesa e nello Stato (poichè Cristo istituiva il papa egli stesso in persona, e per mezzo di questo poi l'imperatore), e che però la loro dignità non si fonda puramente su di un precetto divino generale, ma ancora sopra questa loro concreta instituzione (1). Del pari gli avvenimenti storici del mondo sono l'espressione diretta della sua volontà, e le questioni politiche vengono decise, secondo questo modo di manifestazione della stessa sua volontà: che Dio abbia dato ai Romani per la loro virtù la signoria del mondo, e che il papa in nome di Dio l'abbia poi trasmessa ai Germani; questa è la base etica e giuridica, su cui la scienza fonda l'autorità del supremo potere dello Stato di quei tempi. Le prove della prima proposizione, cioè, della istituzione divina dell'Impero romano, e però del comando divino che tutte le nazioni debbano ad essi e ai loro successori ubbidire, sono le virtù dei romani: le loro vittorie come giudizi di Dio, gli oracoli, e finalmente l'esser Cristo nato sotto l'impero romano, con che Dio ne riconosceva la legittimità. Tale è la dottrina anche del grande e severo Alighieri (2). Il dritto del popolo ebreo di estirpare i Cananei, che Michaelis esamina assai malamente, secondo gli odierni principj del gius delle genti, è fondato sopra una tale divina volontà direttamente espressa, e in un tale precetto concreto. Il governo del popolo giudeo è del pari assolutamente teocratico; perchè il popolo giudeo è il tipo del regno di Dio. In questa guisa gli scrittori del medio evo trattano tutta la storia del mondo.

(1) Cfr. Questa opera II. tom. V, § 42, e 48.

(2) Dante lib. II, p. 120, 128. Andlo p. 100.

SEZIONE TERZA

LA RIFORMA
ED UNO SGUARDO AL SUO SVILUPPO SUCCESSIVO.

Carattere antiteocratico della Riforma — Difetto di perfezione scientifica nel suo principio. — Rapporto delle teoriche di Cartesio e Grozio colla Riforma. — Applicazione degli elementi cattolici del medio-evo al sistema evangelico.

L'opera della riforma relativamente alla società è appunto: *la distruzione del carattere teocratico*. L'elemento cristiano, cioè, la volontà personale di Dio, non cessa di sussistere, ma non sussiste più alla maniera teocratica. Anche i riformatori fondano l'autorità e le funzioni spirituali sull'instituzione divina; ma la fondano sopra l'ordinamento e il precetto di Dio, e non sopra un'azione immediata con cui Dio abbia stabilito queste istituzioni, e instaurate certe persone. Posto questo, riesce affatto inutile l'esaminare, se Dio abbia costituito sulla cristianità un solo imperatore o molti re, se i Romani abbiano avuto a buon diritto il regno del mondo, e se il papa o il popolo lo abbia trasmesso a Carlo Magno. Ma dove e come che esista l'autorità, essa è sempre da Dio ed esige obbedienza. Quindi

non v'è alcuna forma di costituzione per lo Stato e la Chiesa, prescritta da Dio, e la non interrotta successione dell'apostolato (*successio personae*) non è la condizione della legittimità della Chiesa e delle sue promesse. In questa guisa il regno temporale dato in mano agli uomini va da sè, e non è lo stesso che il regno eterno di Dio; sparisce l'aureola sovrumana delle autorità esteriori, e la loro potestà illimitata sulla fede e le azioni: l'uomo acquista una sfera, in cui è sottoposto immediatamente a Dio ed alla sua coscienza.

Ma questa sana maniera di valutare i rapporti etici e politici non era stata ancora scientificamente compresa; ciò non si era neppure tentato. L'opera di Melantone sulla filosofia morale non può dirsi un tentativo in questo senso. Egli tratta dei doveri umani, morali e giuridici, in modo del tutto positivo, secondo la guida e il comandamento del decalogo, e li prende siccome realmente esistenti e da niuno rivocati in dubbio, senza però neppure curarsi d'indagarne l'interno fondamento e il valore. Quindi egli dice: la congiunzione sessuale è necessaria per la conservazione dell'uman genere; ma Dio non vuole l'accoppiamento vago (*vagi concubitus*), quindi è necessario il matrimonio. Ma perchè Dio non vuole i *vagi concubitus*? quale è il senso di questo divieto e quindi la forza di convinzione morale, mediante la quale, esso ci diviene chiaro ed evidente, anche astrazione fatta dalla rivelazione, e così ci è garante della legittimità della medesima? Così pure ei dice: Il consorzio umano deve avere dei reggitori, perciò è necessario che vi sia sovranità, subordinazione ed obbedienza ai superiori. Il genere umano ha bisogno di difesa, perciò sono necessarie le pene, sono necessarie le guerre, e da ciò nasce il valore che è il campione della giustizia. Questo libro contiene una gran dovizia di sane e giuste idee e teoriche parziali, ma non però è da dire che, quanto al suo

insieme, ei sia fondato sopra un principio scientifico, e specialmente sopra un principio scientifico, il quale attui lo spirito della riforma, e sia lo sviluppo di quello. Egli è l'espressione pratica della riforma, e non del sistema scientifico, di cui essa pose il germe. Nello stesso modo il Diritto naturale di Oldendorp tratta i precetti del dritto soltanto sul fondamento del decalogo, e siccome dati; e lo stesso si dica di quello di Winkler, che egli fa precedere da una introduzione generale sull'etica (legge di natura) in genere, la quale contiene le idee cristiane della legge divina e dell'umana natura, prima e dopo la caduta del primo uomo ecc., senza conciliarle scientificamente coll'oggetto particolare, l'ordine giuridico, la formazione dello stato sociale. Era perciò necessario che questa nuova epoca della storia del mondo, fondata dalla Riforma elevasse a sistema scientifico la sua vita pratica nello stesso modo che il medio-evo avea fatto della sua. Questa è la spinta allo sviluppo che comincia col Grozio e Cartesio. Il quale però rappresenta la vita dell' epoca nuova della storia del mondo soltanto nel suo lato negativo: la distruzione del carattere teocratico, la emancipazione dell'ordine della vita temporale dalla gerarchia ecclesiastica, l'affrancamento della scienza da ogni esterna autorità. Al contrario non riconosce neanche il legame con Dio, il quale la Riforma non ostante questa emancipazione dalle podestà intermedie avea ritenuto. Col distruggere la falsa autorità, col fortificare lo spirito individuale e invitarlo alla conoscenza di sè medesimo, ed alla libertà, si tolsero le catene al principio della subbiettività, alla potenza della libera personalità, che riposandosi solo in sè stessa, trae dal proprio fondo la materia delle sue creazioni, e si scioglie da ogni autorità, e da ogni contenuto o materia posta al di sopra di essa. L' assoluta presunzione della scienza umana (della ragione) di trovarsi nel suo vero stato, e di essere abile

a conoscere di per sè ogni verità, l'assoluta presunzione della morale umana, che l'uomo indipendentemente da Dio e dall'ordine morale dato da Dio (da lui liberamente costituito), abbia solamente nel suo pensiero il principio e il contenuto di ogni moralità, e la facoltà di adempierla: tale è il carattere fondamentale della filosofia razionalista, anzi della universale tendenza scientifica dalla Riforma fino alla Rivoluzione. Essa non può dirsi la scienza della riforma e della nuova èra che questa ha fondato, come la filosofia del medio evo era la scienza del cattolicismo; poichè essa si appropriò soltanto una parte, e certo la parte men decisiva, cioè la negativa e polemica della riforma. Il che è confermato dal trovarsi in contraddizione colle teorie fondamentali, e coi principî vitali della Chiesa evangelica, laddove la scienza del medio-evo era perfettamente d'accordo con quelli della Chiesa cattolica. Ciononostante la filosofia razionalista nella sua ultima determinazione, di cui non aveva coscienza essa stessa, è la prima spinta ad attuare nella scienza anche il vero e positivo principio della riforma. Poichè con tutti i suoi errori così nel principio come nel risultato, ella è pure ad un tempo il più intimo ritorno intellettuale dell'uomo in sè stesso. Fare oggetto del pensiero lo stesso pensiero, cercare ripiegandosi dal mondo esteriore in sè stesso, il legame colla potenza eterna, non tenere per vera conoscenza, se non ciò che è conosciuto in modo chiaro e distinto (*clare et distincte*, secondo l'espressione di Cartesio), ciò che è sistematicamente uno ed armonico nella sua varietà — tutto ciò è realmente la condizione che dee precedere il penetrar della verità cristiana anche nella sfera della scienza, nel modo stesso che l'esame di sè medesimo nella sfera morale. Ma questa è una via indiretta per far accettare la sufficienza del pensiero umano, ed evitare così l'obbietto imposto al pensiero stesso, cioè la esperienza e la rivelazione. — Se si toglie di mezzo questa

falsa via, quel ritorno in sè medesimo necessariamente conduce ad una vita tutta interiore, ad una coscienza intima di sè, e specialmente a quella dei rapporti, che tutte le cognizioni hanno colla verità cristiana rivelata, e quindi alla certezza di questa; e così ha luogo una vera illuminazione intellettuale, la quale sovrasta ad ogni scientifica intelligenza de' tempi andati. Giungere a tal punto, e però recare ad una intera perfezione scientifica il giudicio sul vero spirito di quell'epoca della storia, che fu fondata dalla Riforma, considerando anche il suo lato positivo e perciò tutta la ricchezza del suo contenuto e delle sue manifestazioni: tale è il problema del tempo presente. Tendono a scioglierla i recenti sforzi scientifici fatti dopo la Rivoluzione, più o meno avvertitamente, con maggiore o minore approssimazione, e spesso in parte discostandosi dal vero più di prima.

Ora questi recenti sforzi hanno a sviluppare scientificamente non solo il loro intrinseco motore, cioè il principio della Riforma dal suo lato vero, compiuto, positivo, ma ancora dar nuova vita ad una parte, a cui la Riforma pur troppo non attese. Questo è appunto il significato etico della storia del mondo, come opera e manifestazione della forza che agita e muove l'universo. Il medio evo comprendeva teocraticamente questo significato, ammettendo che la storia del mondo, per quello che concerne la possessione dell'autorità nello Stato e nella Chiesa, fosse determinata dalla diretta ordinazione e disposizione di Dio. La Riforma invece fa interamente astrazione dalla storia, occupandosi generalmente soltanto della regola etica, del precetto il quale solo è per essa il divino; al contrario non trova in tutta la realtà e la storia nessun momento che le determini eticamente. Onde essa misura la Chiesa semplicemente dalla dottrina che esiste fuori e al di sopra di ogni storia. Al contrario l'attuazione storica della Chiesa, la cattolicità o

la storica continuità (l'unità e la connessione di tutti quelli che professano la religione di Cristo, e la non interrotta durata della dottrina e dello sviluppo delle sacre istituzioni della Chiesa in tutti i tempi) non è per lei nulla di decisivo. In Lutero questo elemento è ancora efficace, ma però solamente come resto della sua educazione cattolica. Il vero principio del riformatore, quello che più vivamente gli muove l'animo e l'intelletto, è tutt'altra cosa. L'aver egli risparmiato ciò che sussisteva spesso non è altro che una concessione. In Calvino poi manca del tutto, anzi è rigettato assiomaticamente. In ogni momento vi si vede di bel nuovo applicata la norma della dottrina, non solo per correggere la Chiesa, ma per decidere se la Chiesa esista, come se fino allora non vi fosse stata Chiesa di sorta. In simil modo la scienza (l'etica e la politica) non deve occuparsi d'altro che della regola, che, assoluta ed immutabile, è fuori e sopra ogni tempo, ed il progresso storico della coscienza morale e della civiltà degli Stati è da intendere solamente così: che, cioè, avviene conforme ad essa regola, ma non vale, nè come motivo che la determini, nè come modo d'applicarla. Il precetto universale etico e l'azione dell'individuo sono gli unici fattori; questa sta a fronte di quello interamente isolata, senza che si riconcilii con esso in alcun modo, per mezzo delle condizioni storiche. Questo carattere è proprio non solo della coltura razionalista, ma anche della protestante, cioè, appartiene similmente all'epoca scientifica da Melantone fino a Kant. Quest'epoca comprende, per così dire, il regno della scienza protestante.

È innegabile che questo modo di vedere del tutto protestante si arricchì maggiormente, con l'appropriarsi un elemento che apparteneva al periodo del medio evo; la qual cosa avvenne, quando tutte le concezioni scientifiche dopo la Rivoluzione attribuivano alla storia stessa, in una guisa o in un'al-

tra, un'importanza etica. Così ha fatto la filosofia speculativa, la quale, nello sviluppo della storia e nel progresso graduale delle sue idee, trova la suprema norma etica, e però ricostruisce la storia nello stesso modo che Agostino ed i suoi successori e diversamente da Melantone o Kant, — cioè, come un'opera divina, sebbene come l'opera di un Dio interamente differente da quello, a cui credevano tanto Agostino quanto Melantone. Così ha fatto la scuola storica dei giuristi, la quale a tutto ciò che esiste, a ciò che è tradizionale, appunto perchè esiste ed è tradizionale, attribuisce un'autorità obbligatoria, una necessità etica di essere riconosciuto un diritto al rispetto e alla pietà da parte degli uomini. Così la moderna scuola politica; la quale, seguendo il principio della legittimità, non solo fonda come la riforma, l'autorità delle dinastie storiche sulla massima « dove evvi sovranità vien da Dio »; il che si può dire anche di ogni governo *de facto;* ma nello stesso tempo è compresa della santità dell'ordine divino nella storia (1). Ma il significato etico che devesi attribuire alla storia del mondo, secondo il vero ed evangelico principio, è nondimeno di una specie del tutto diversa da quella che corrisponde all'idea cattolica del medio evo; cioè a dire è sempre un significato etico *secondario*. Il *primo* e vero fondamento è ciò che è superiore alla storia: la parola di Dio, e la regola etica. Quando non si voglia altrimenti ricadere nel principio teocratico, è necessario che per la condizione sociale (lo Stato e la Chiesa esterna), esista soltanto un ordine divino e disposizioni divine, ma non già *atti* divini, non già una sanzione puramente e

(1) A questo pensiero corrisponde altresì la pratica reale di tutti i tempi; che cioè alla nuova occupazione dei troni si deve chiamare di preferenza le sole schiatte dinastiche.

immediatamente divina di determinati rapporti e persone. Perciò gli avvenimenti storici non saranno mai essi stessi la fonte dell'Ethos come nel medio evo, in cui l'etica avea questo senso: tu devi riconoscere l'*avvenimento*, l'*atto* di Dio, cioè che egli ha instituito il papa e per mezzo di questo l'imperatore; e al contrario ogni regola etica (verità di fede, precetti che risguardano la vita, ordine giuridico) non aveano che una origine indiretta, (cioè le attuali costituzioni del papa e dell'imperatore). Ma stando all'idea protestante come fonte dell'Ethos, resta sempre il solo precetto (la regola), ed ogni avvenimento non si valuta eticamente, se non sottoponendolo al precetto, come la minore alla maggiore in un sillogismo. Il contenuto di questa idea è stato poi sviluppato più ampiamente. Imperocchè, secondo la mente degli antichi protestanti, il precetto etico risguardava solamente le azioni, a così dire, *sporadiche* degli uomini (considerati individualmente); ma nel progresso della idea, quel precetto fu riconosciuto anche per le azioni della comunità umana, considerata nel suo *stato di unità e connessione storica*, cioè avea questo senso: tu non devi interrompere questa connessione senza un motivo; devi essere pio verso tutto che fa parte di quello stato per *disposizione* o *permissione* di Dio, in quanto ciò non sia contrario all'ordine divino (alla regola etica data da Dio): — la fede una e la coscienza tradizionale della Chiesa (la quale non esiste senza lo Spirito Santo) deve, per te essere autorevole e indirizzare la tua propria credenza, fin dove però non è contraria alle chiare parole di Dio: — tu devi non solo obbedire all'autorità, dove che esista, ma anche tributare pietà e devozione alla dinastia, che ha sue radici nella storia, come a quella che è ordinata da Dio. Così il *principio della legittimità* vien distinto dal *teocratico*. Secondo il primo, la ragion suprema della autorità è solamente la regola generale: si deve obbedire alla sovranità.

Essa non s' intende qui soltanto astrattamente, ma ha un significato più profondo: cioè, nella lunga durata del possesso si venera una disposizione e reggimento divino; e perciò, a qualificare di questo modo interamente etico l'autorità, basta anche il potere esistente da lungo tempo, il potere *legittimato per prescrizione*. Al contrario, secondo il principio teocratico, la ragione dell'autorità non è altrimenti quella regola, ma semplicemente l'*atto* (fatto), col quale Dio stabiliva la potestà, e questo deve essere un atto meramente divino, senza che vi si mescoli la mano dell'uomo, la quale entra in ogni disposizione divina puramente storica. Il principio teocratico perciò non si contenta della durata di una dinastia, per quanto essa sia lunga, ma risale fino alla fonte divina, fino alla venuta di Cristo, per investigare se anche la sua origine assoluta consista realmente in un tale atto divino. Così la Chiesa evangelica non reputerà mai la non interrotta successione dei vescovi dagli Apostoli sino a noi, come condizione della vera Chiesa e delle sue promesse; ma sosterrà che la funzione spirituale (anche quando in caso di necessità sia esercitata da persone comuni) valga e proceda da sè, e però apparisca, come cosa disposta e stabilita da Dio e non come ordinata dalle comunità. Siccome nella vita dell' individuo la regola prima e decisiva delle sue azioni è la regola etica, ma possono anche secondariamente determinarlo come motivi etici le disposizioni divine e le esortazioni, che in quelle si contengono indirettamente, e sogliono rivelarsi al presentimento dell' animo (il « non far nulla per propria scelta »); e così anche nella storia dell'umanità vi ha una regola etica secondaria.

Finalmente ciò che nella storia del mondo viene riconosciuto siccome obbligatorio, come avente un significato etico, non si estende, secondo il moderno modo d'intendere, al semplice acquisto del potere esterno, ma ad un tempo all'intero svi-

luppo della coscienza morale e delle idee costitutive della vita.

A questo modo è stato rinnovato e messo in maggior luce un elemento, a cui la riforma non avea prima considerato; il quale però fu poi svolto e purificato per opera di quella, e così le è divenuto omogeneo. Questo elemento è il germe d'una riconciliazione tra il principio protestante e 'l cattolico, per quanto è possibile, la quale ci si manifesta più o meno chiaramente nelle nuove ed ultime direzioni della scienza protestante.

SEZIONE QUARTA

PRINCIPJ DELL'EPOCA MODERNA.

Carattere degli scrittori sul principio della nuova Epoca — Tommaso Moro — Bacone da Verulamio — Bodino.

In mezzo alle due epoche, cioè sul cominciare della storia moderna, sta una classe di scrittori, che non fanno valere come Cartesio, Grozio e Locke un principio semplice ed attivo, corrispondente alla nuova forma del mondo; ma tolgono ad obbietto delle loro ricerche la vita pubblica in una maniera spregiudicata per più rispetti ancora perplessa, e poco adequata all' altezza del problema. I loro scritti sono, da una parte, il prodotto di quella coltura, che era fondata nell'antichità classica, studiata ora e compresa, non che nel solo Aristotele, nella moltiplicità delle sue manifestazioni; dall'altra, di quel libero movimento intellettuale, e di quello spirito d'investigazione sincera e indipendente, che furono introdotti dalla Riforma. Nella freschezza di questi elementi spirituali, di recente acquistati essi cercano di ridurre a scientifica cognizione i rapporti dell' ordine civile, che era cominciato solamente a

consolidarsi poco prima di loro. Tali sono specialmente Bacone da Verulamio e Bodino, e in un certo grado anche Tommaso Moro (1).

Tommaso Moro nella sua Utopia ci dà una copia della Repubblica di Platone, una descrizione di uno Stato ideale del convitto umano, oltre qualunque realtà e possibilità. La forma stessa del Governo è platonica: un Senato scelto fra schiatte illustri, alla cui testa sta un Magistrato perpetuo, scelto fra il ceto dei Dotti (i Filosofi di Platone). Così pure il concetto precipuo ed essenziale del suo Ideale è, come in Platone, la subordinazione degli affari ed interessi materiali, la loro circoscrizione al bisogno indispensabile, e la comunione degli averi, o più precisamente parlando, dell'Economia; che i campi siano divisi ugualmente fra tutti, il provento di questi portato sul mercato, e senza pagamento ad ogni padre di famiglia sia dato il bisognevole; le ore del lavoro giornaliero sono stabilite per legge e sono poche, perchè le altre ore restino libere per le occupazioni dello spirito. Ma Moro in questo quadro non espone, come Platone, l'Ideale *reale* della sua Nazione, non rappresenta l'elemento morale della vita, i costumi, — il quale già si mostra efficacissimo nella formazione degli Stati, — elevandolo solamente ad una espressione scientifica; al contrario fa di continuo astrazione dalle condizioni, dallo spirito morale, da' costumi del popolo inglese. Perciò la sua Utopia non è altro che il piacevole trastullo di uno spirito nobile e cólto, un tentativo di provarsi nell'antica forma di recente riacquistata; e da ciò si comprende che fu e dovea rimanere senza successo. Del resto, Moro ci ha dato

(1) Thomas Morus, De optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia. 1517. — Baco (1623), De augmentis scientiarium, nel capitolo: *De fontibus iuris*. — Bodinus, De republica 1584.

in questo libro i caratteri principali dell'odierno sistema economico socialista; ma con la differenza lodevole, che egli non considera il possesso e il godimento come l'ultimo fine.

Bacone è di molto maggiore importanza. Egli, paragonato a Moro, rappresenta nuovamente il principio empirico, togliendo a fondamento ed origine la propria esperienza delle cose umane, e la osservazione delle condizioni nazionali, e mirando alla utilità della vita pratica e alla prosperità della nazione, con quello spirito d'indipendenza, che avea acquistato con gli studi della civiltà classica. Indarno si cercherebbe in lui un principio scientifico suo proprio, un sistema. Ma nondimeno esprime alcune idee profonde, le quali avrebbero potuto principalmente servire a correggere le teorie sistematiche, che vennero dopo. Fra queste idee si distinguono il suo modo di considerare lo Stato, che, cioè, il diritto pubblico non possa essere solamente custode *(custos)* del diritto privato, ma debba non meno mirare alla religione, alla educazione ed onestà pubblica, alla forza militare, al ben essere; e la sua teoria dell'origine del dritto (delle fonti di esso), specialmente del significato e valore del diritto consuetudinario e dell'uso forense. Questa sua teoria sulle fonti del dritto tornò in pregio a' tempi nostri per opera di Savigny. Come filosofo, al contrario, egli pose il germe di uno sviluppo scientifico, che si rannoda immediatamente a lui, e che nei tempi seguenti ebbe la più grande influenza sulle idee del dritto e dello Stato, sebbene si opponesse grandemente a ciò che pensava egli stesso di queste due cose; di ciò faremo parola nella fine del seguente libro.

Ma l'opera che ci rivela principalmente la nuova èra di civiltà, che spunta nel secolo sedicesimo, è il libro di Bodino —sullo Stato.—L'argomento è simile a quello di Tommaso d'Aquino nel libro — Sul reggimento de' Principi — È vero che dal

fondo di esso traspare la politica aristotelica, ma vi spira già da per tutto l'alito della libertà moderna. Egli si attiene ad Aristotele, non tanto per le idee e le teorie, quanto per i problemi e l'andamento dell'investigazione; così pure abbandona le idee teocratiche. A questo modo vengono messi da parte tutti gli elementi, che dominavano nella filosofia del diritto del medio evo; e però il suo libro non è filosofia del diritto, ma soltanto una teoria dello Stato (politica), se non interamente, almeno nella maggior parte; e si può con ragione chiamare degno compagno di quello di Grozio, come si vedrà più sotto. Egli non cerca il principio e il fondamento di ogni dritto, anzi neppure la stessa ragione giuridica dello Stato e del dovere di sudditanza. Egli presuppone bensì la trasmissione effettuata dal popolo, come ragione di fatto della potestà politica: il che è generalmente il primo modo e più naturale di concepire lo Stato, pensando che la costituzione politica esistente sia stata introdotta mediante un *atto con coscienza*, il quale non può esser poi che un atto del popolo: ma Bodino non afferma che questo sia anche il fondamento di essa costituzione. L'obbietto principale delle sue ricerche da una parte è di acquistare una cognizione esatta ed ordinata delle cose reali e sussistenti, e di comprendere tutta la varietà delle presenti condizioni politiche; dall'altra, di conoscere ciò che è *utile* e *salutare*, ma senza però stabilir nulla che, considerato giuridicamente, sia assolutamente *necessario*. Egli comincia perciò a darci le idee precise dello Stato, della Famiglia, della Sovranità *(maiestas)*, delle diverse forme di Governo, ed altresì delle diverse specie di *Monarchia (dominatus — regia potestas — tyrannis)*. Egli ricerca quindi le vere massime politiche sulla conservazione, il cangiamento e la perfezione degli Stati e delle loro istituzioni. Paragona finalmente tra loro le forme di Governo, per trovare quale sia la più perfetta e la più

salutare. È da notare sopratutto la sua teoria della necessità; cioè che le leggi e forme governative debbano corrispondere alle condizioni e a' costumi del popolo; lo stesso dicasi delle sue ricerche sopra un tal punto, le quali furono molto estese; ondechè sotto questo riguardo fu a ragione distinto col nome di predecessore di Montesquieu, avendo egli stesso un altro predecessore in Aristotele.

Considerato nella materia e nella intenzione, il suo libro è la esposizione scientifica delle ragioni, nelle quali si fonda la monarchia. Imperocchè, emancipati gli intelletti da Aristotele e scemate di splendore e di efficacia le idee teocratiche, si manifestò un nuovo bisogno, il quale non sarebbe stato possibile prima per lo impedimento di quelle cagioni; cioè, di comprendere la natura peculiare della costituzione degli Stati germanici, — la Monarchia, — e a dir vero non la monarchia in generale, ma quella che è propria di tali popoli, considerandola in sè stessa e indipendentemente da ogni elemento forestiero, acciocchè la nazione, il cui spirito l'avea prodotta, trovasse in essa ogni sua soddisfazione, e particolarmente perchè si conoscesse il vero rapporto giuridico tra il re e il popolo (il quale forse aveano già alterato le teoriche e quel moto che è tutto proprio della vita). A questo bisogno adempie Bodino. Egli ci mostra la eccellenza e la perfezione della forma monarchica sopra tutte, in parte derivandole da ragioni già state usate prima da altri, e in parte esponendo concetti del tutto nuovi e spesso assai ingegnosi; ma però non loda che la monarchia temperata con elementi aristocratici e popolari. Egli dichiara essere la sovranità *(maiestas)* un potere sciolto dalle leggi; il che nondimeno nel suo vero senso non vuol dire altra cosa, se non che il principe sovrano riunisce in sè ogni autorità e non ha in terra giudice alcuno. E finalmente sostiene, come conseguenza di questa dottrina, che non è le-

cito assolutamente di uccidere il re, o privarlo del trono, quando è realmente re, cioè sovrano.

Così in Bodino, come in Bacone invano si cercherebbe un principio chiaro e preciso, e un sistema che fosse fondato su questo principio. Tu non vi trovi che considerazioni intorno ai problemi politici, le quali ti manifestano un intelletto erudito e perspicace. Nessuno può essere partigiano di Bacone o di Bodino, e nemmeno avversario; ma può ogni uomo e in ogni tèmpo apprendere da essi molti Veri, e per molti Veri appoggiarsi alla loro autorità. Nelle opere di entrambi vi ha ricchezza, concisione, e forza di pensieri. Ma questo modo schietto e nativo di considerare le cose, senza mai risalire alle ultime ragioni e senza alcuna deduzione sistematica delle conseguenze, non ebbe alcuna influenza durevole in quel tempo, il quale aspirava ad una conoscenza assolutamente chiara, determinata, speciale; le intelligenze, che nella ricchezza del contenuto d'un obbietto toglievano ad investigare un momento particolare, esponendolo con ogni precisione e sviluppandolo sino agli ultimi risultati, erano appunto quelle, che, non ostante le idee parziali, esclusive ed erronee, dominavano principalmente nel regno della scienza.

Un tale cominciamento dell'epoca dopo la Riforma ha però ancora questo carattere particolare: che, cioè, l'elemento morale si ha da per tutto in maggior pregio ed anche nella scienza è coltivato con maggior diligenza e sollecitudine, che non l'elemento materiale e meccanico; e oltre a ciò nello Stato il significato morale viene riconosciuto, come superiore ad ogni altro che gli si potesse attribuire. Così Melantone afferma che lo scopo dello Stato è la onestà della condotta esteriore (*honesti mores in externae vitae consuetudine*); Bacone il bene della Società (*bene vivere* nel senso aristotelico), cioè la religione, disciplina, ecc.; e Bodino dimostra

minutamente che gli esterni piaceri della vita sono un fine più che secondario dello Stato, in paragone de' suoi fini morali, e pone anzi tra questi come supremo di tutti il fine « contemplativo » (l' adorazione di Dio). Oltre a ciò, Moro dichiara doversi interamente comprimere gli interessi materiali. Soltanto nel seguente periodo cominciò ad aver valore il concetto profano: che la tutela della vita e della proprietà sia il vero, anzi l' unico fine della comunità umana.

LIBRO TERZO

FILOSOFIA ASTRATTA DEL DIRITTO

(IL DIRITTO NATURALE)

SEZIONE PRIMA

FILOSOFIA ASTRATTA IN GENERALE.

(*Razionalismo*)

Essenza del razionalismo. — Motivo. — Metodo. — Opposizione coll'idea storica. — Razionalismo soggettivo ed oggettivo. — Panteismo logico. — Spinosa e la sua idea del dritto. — Principio del dritto di natura.

Nel libero svolgimento dello spirito greco ogni teoria filosofica, anzi ogni asserzione sta da sè ed ha, per così dire, una vita propria e sostanziale; e si può intendere e giudicare l'Etica di Platone o di Aristotile, senza considerare come si debba spiegare, secondo le loro idee, l'esistenza e l'armonia del mondo. — Non è così nella filosofia moderna. La quale si sforza di conseguire tutte le sue cognizioni col solo mezzo d'una

deduzione logica, rigorosa e severa; per modo che il *particolare* non ha altro fondamento stabile, che il valore delle promesse o prime proposizioni. Ogni parte della scienza sta e cade insieme colla idea filosofica , che le serve di principio. Per la qual cosa, chi voglia comprendere la moderna filosofia del diritto, è assolutamente necessario che ponga mente a *tutto* il sistema della filosofia, e quella consideri soltanto come una conseguenza di esso sistema. Ciò dicasi non solo della forma speciale, che il dritto naturale ricevette dai fondatori dei sistemi particolari, ma ugualmente del suo sviluppo universale. Imperocchè tutta la sua essenza è un risultato del principio della filosofia astratta in generale.

L' essenza della filosofia astratta consiste « nel riconoscere solamente ciò che viene dalla ragione » ciò che è *logicamente necessario*. A lei non basta che una cosa sia; ma bisogna che non si possa pensare il contrario. — Ora, ogni contenuto, materia o obbietto della cognizione, del quale si occupi la ragione, le apparisce come assolutamente accidentale, e tale che potrebbe anche essere altro da quello che è. Ciò che essa non può pensare *altrimenti* o in modo diverso, se vuol essere ancora ragione, è soltanto essa stessa, ciò che essa è, le sue proprie leggi, forme e determinazioni; p. e. la regola, che qualche cosa non può essere ad un tempo il suo opposto, il pensiero dell' uno e del moltiplice, del finito e dell' infinito, il rapporto fra causa ed effetto, ecc. Per modo che il carattere della necessità logica non appartiene, che al contenuto proprio di queste leggi o determinazioni. Il dire: qualche cosa viene dalla ragione, è il medesimo che dire: ogni *altro*, ogni diverso da quello distruggerebbe le leggi del pensiero, le leggi logiche. Laonde la ragion pura — il pensiero considerato in sè stesso e prima di ogni contenuto esteriore al pensiero — è il principio della filosofia astratta. Ciò

che essa contiene, è tutta cosa sua propria e si deriva solamente da essa, prima di ogni esperienza (*a priori*). E d'altra parte ciò che si sa e si conosce per mezzo dell'esperienza; non può mai possedere il carattere di necessità logica. Giacchè l'esperienza ci mostra solamente che qualche cosa *è*, ma non mai che non si potrebbe pensare il contrario (1). Quindi tutto ciò che devesi provare, bisogna trovarlo semplicemente *a priori*. Ciò si dica tanto delle cose che si percepiscono ordinariamente, quanto degli oggetti invisibili della fede. La prova p. e. dell'esistenza di Dio non si avrà che quando si dimostrerà, che la non esistenza contraddice al concetto o nozione (Begriff) di Dio, la quale si deve formare senza l'aiuto di alcuna esperienza (prova ontologica); la prova dell'immortalità dell'anima, quando sarà mostrato, che i caratteri o note che costituiscono il concetto dell'anima, escludono logicamente la mortalità.

Si pensa generalmente, che in qualunque ricerca e cognizione la ragione debba valere, come norma solamente in modo *negativo*, cioè che bisogni escludere tutto quello che è contrario alle leggi del pensiero. Il carattere proprio della filosofia astratta consiste nel tenere la ragione come norma *positiva*: nel non riconoscere che quello che già contengono in sè stesse le leggi razionali, ed escludere tutto ciò che, secondo queste leggi, potrebbe esser fatto d'un modo o d'un altro, — indifferentemente. Le cognizioni non devono derivarsi semplicemente *mediante* la ragione, ma *dalla* ragione. La ragione non deve essere strumento ed organo, ma fonte della cognizione; non trovare, mediante la sua attività, un contenuto este-

(1) « L'esperienza c'insegna, è vero, che una cosa è fatta in un modo o in un altro; ma non già che essa non possa essere altrimenti. » Kant, Critica della Rag. pur. p. 3.

riore a sè stessa, ma cavare l'intero contenuto dalla sua propria essenza e dalle sue leggi. Perciò questa maniera di filosofare vien detto giustamente *Razionalismo*. È lo stesso, come se si considerasse l'occhio qual fonte della luce, e si volesse avere la vista, non già per via della intuizione degli oggetti, ma dall'interna struttura dell'occhio e mediante l'anatomia di quello.

La ragione motrice di questa filosofia non è in alcun modo: Σκεψις; poichè il filosofo, che distrugge il mondo mediante l' astrazione, ha anticipatamente la fiducia di ricostruirlo da sè. Non è neanche interamente stupore o maraviglia dell'intelletto. Poichè questa ci conduce, come si osserva presso i greci, a ecreare il senso nelle cose, e non a fare astrazione da esse; oltre a ciò, con quella maraviglia va congiunto l' *interesse della Libertà*.

Egli è una idea da lungo tempo diffusa tra noi, che tutta la storia moderna, la storia de' popoli di razza germanica in Europa, giri, per così dire, intorno ad un cardine unico, e sia indirizzata ad un unico fine: l'autonomia (Selbstständigkeit) e la interiorità dell' uomo (il principio della subbiettività). Questa idea è divenuta la base dell'estetica moderna. Anche per quello che concerne le istituzioni giuridiche e la formazione degli Stati di stirpe germanica, si è riconosciuto, che essi hanno la loro origine nella libera spontaneità, nella libera determinazione di sè stesso, e ne'vincoli ed obbligazioni personali. Nello stesso modo anche la investigazione scientifica si sforza di sottrarsi alla necessità che le viene dagli oggetti esteriori, al potere che questi hanno sopra di essa. È vero che non si *conosce*, se non quando qualche cosa produce il suo effetto in noi, quando noi siamo determinati da quella; *cognizione* vuol dire *ricognizione*. Ma lo spirito germanico fatto libero dall' autorità ecclesiastica, e concitato nella sua più intima essenza per opera della Riforma — non

vuole essere determinato da nessuna cosa che non sia egli stesso; egli solo vuol determinare sè stesso. Il mondo che egli trova al di fuori, l'opprime, è un potere straniero, a cui egli deve sottoporsi senza sua volontà. Egli se ne libera colla astrazione e nega di sottomettersi, finchè non trovi in sè stesso una cagione o necessità che ve lo costringa. Egli non ne riconosce l'esistenza, se non quando così richiedono le leggi stesse del pensiero; perchè allora la ricognizione si fonda sulla propria esistenza, non su quella del mondo. Questo altero diniego di ammettere il reale come veramente reale, perchè non viene da noi medesimi, si dovrebbe stimare la più insana prosunzione, se fosse volontario. Ma questa maniera di filosofare, considerata nell'intero suo sviluppo, ci apparisce senza coscienza di scelta ed intenzione. Così si estende per tutti i rami del sapere, penetra in tutte le sfere della cognizione umana; e fa di dare al contenuto positivo almeno la forma scientifica, da apparire che non sia possibile altro modo di procedere scientificamente. Perciò la ragione vien difesa certamente in universale; ma non si tenta per molto tempo, e quì sta precisamente la questione, di giustificare questo suo *carattere particolare*, perchè appunto non si tiene come un carattere speciale, ma come il carattere universale ed unico possibile. E infatti, la possibilità dell'astrazione conduce di per sè, e quasi inevitabilmente a questo risultato, finchè l'intero tentativo non riesca ad altro, che a rendere manifesta la natura e il termine necessario dell'impresa, e così certificare la sua propria falsità.

Imperocchè qualunque filosofia non ha altro scopo che, o di conseguire la certezza di alcuni determinati obbietti o risultati (Dio, immortalità, ecc.), o di conoscere l'unità nella moltiplicità delle cose differenti. Il primo si può chiamare il suo interesse pratico, il secondo il suo interesse teorctico. En-

trambi sono universalmente umani ed eterni. Essa deve per ambidue questi fini cercare un assoluto, un incondizionato, il quale conferisca a tutte le altre cose certezza ed unità. Ora, se è possibile alla coscienza umana, di staccarsi nella riflessione da tutto ciò che esiste fuori di essa, di fingere anche per un solo istante, che essa sola esiste, che tutto il resto che è fuori di essa o non esista affatto, o esista in modo interamente diverso da quello che è realmente: che cosa vi sarà allora di più naturale che di cercare quella certezza o condizione assoluta in ciò, che non può essere più materia dell' astrazione, che non si può non pensare — cioè, la propria esistenza e lo stesso pensiero? Il desiderio di conseguire la certezza nella cognizione di Dio e della immortalità, e di salvarla da quella piena di pensieri che seco trascina e distrugge ogni cosa, deve necessariamente condurre ad esaminare, se tali obbietti non siano già dati con quelle prime proposizioni, che si ammettono così senza prova, e dalle quali non si può fare astrazione. — Questa libera attività del pensiero, che sa di poter ammettere o nò ogni esistenza e la validità di ogni precetto, distrugge altresì l'armonia dell'uomo col mondo. L'uomo ha trovato ciò che indarno domandava quel greco, cioè, un punto fermo fuori di questo mondo e donde ha il potere di operare contro di esso: anzi egli stesso è un mondo. Il mondo richiede di essere riconosciuto necessariamente. L'uomo sa che tutto dipende soltanto dal suo arbitrio. Egli non è più incorporato con quello, e se vuole togliere di mezzo la contraddizione, ristabilire l'unità, non gli rimane più a tentare altra via che quella d' incorporarlo a sè stesso, di trovare nelle determinazioni logiche il nesso tra sè e il mondo, come quelle che sono nel mondo stesso. Quando tutto questo gli riesca, egli stesso e tutto il sistema delle leggi logiche ci apparirà come l'armonia di tutte le cose, come l'unica causa, per cui ogni cosa esistente egli se la rappresenta come tale. Così pei

risultati a' quali desiderava di giungere, egli possiede la sola prova che gli può bastare, la sua propria esistenza. Egli ha conseguito ciò che vuole qualunque filosofia, e lo ha conseguito nel modo che volevano il suo istinto e il sentimento della propria autonomia. Nel periodo primitivo di questa filosofia, l'interesse che ancora prevale è l'interesse pratico. Si dimostra la immortalità dell'anima, di cui noi, a dir vero, non possiamo essere certi che nella credenza alle rivelazioni e promesse di Dio, dai caratteri dell'anima (la sua immaterialità, la sua semplicità), e per conseguenza in un modo che lo stesso Iddio, quand' anche il volesse, non potrebbe annientarla o farla mortale, siccome non può fare un triangolo rotondo. Più appresso, dopo Fichte, quest'interesse sparisce intieramente, e non resta che l'interesse della perfezione scientifica, della grandezza della scienza; cioè quello di dedurre il mondo dalla propria ragione.

Da ciò si fa manifesto tutto il processo della filosofia astratta. La filosofia deve dedurre e cavare ogni cosa *dalla* ragione e *secondo* la ragione. Il motivo dell'astrazione — che è quello di avere in sè stessa l'assoluto — le prescrive anche un limite: e questo è il proprio pensiero, la propria esistenza. Oltreacciò, si potrebbe fare astrazione anche da un tal limite; e come si troverebbe allora qualche altra cosa? Ciò dunque dicasi quando la filosofia procede ipoteticamente dal nulla, come principio. Si continua l'astrazione fino a che si sia raggiunta una qualche idea del tutto semplice, e di cui — se *siamo* e *pensiamo* — non possiamo disfarci; cioè quella che è in fondo d'ogni pensiero, per es. la sostanza, il concetto dell'essere, dell'assoluto e simili. Da questa reliquia dell'astrazione — l'elemento più semplice, contenuto nella ragione — deve procedere ogni esistenza determinata. E tutto ciò anche *secondo* la ragione, in modo puramente logico. Questa reliquia deve contenere le cose

in guisa che il loro contrario non si possa pensare. E ciò vale tanto dei sistemi che partono dal principio dell' *opposizione necessaria*, che una cosa deve formare contro l'altra (Fichte, Hegel): quanto di quelli che discorrono soltanto dal principio della contraddizione. Così ne' primi come nei secondi, la scienza non può ammettere nessun oggetto, nessun concetto, come un oggetto o concetto già esistente; ma deve formare ciascuno di essi, si può dire, per via; cioè col mostrare, che — movendo da quella prima supposizione o principio — ciascuno è posto secondo le regole logiche insieme con quello che precede, e però la sua non-esistenza o l'essere diverso da ciò che è (Anderssein), è logicamente impossibile. Deve quindi ugualmente essere possibile, anzi necessario di tenere una via inversa, e ridurre gli oggetti, dovechè le accada di prenderli, a quell'uno e semplice da cui gli ha cavati. e così risolverli nel principio assoluto ed indifferente. Questo è il senso e la grande importanza delle *definizioni*. I caratteri della definizione devono essere interamente adequati al definito, esaurire la cosa, e questi caratteri definiti anch'essi nello stesso modo devono poter essere trasformati in concetti già dati e più universali. Di questa guisa finalmente si giunge di necessità a quell'uno e semplice, alla sostanza universale. Seguendo una tal via sino alla fine, questa maniera di filosofare si sforza di mutare il processo *induttivo* in *deduttivo*, la regressione in progressione, il metodo *a posteriori* in metodo *a priori*.

Ora di questa guisa vien distrutta qualunque connessione vivente nel mondo, la libertà è impossibile, il rapporto fra causa ed effetto non sussiste più che apparentemente, ma in verità ogni cosa non è che principio (Grund) e conseguenza, come nella logica e nella geometria. Ogni causa, cioè, si può distinguere dal suo effetto non solo nel pensiero, ma anche realmente. È possibile che quella esista e questo nondimeno non abbia

ancora avuto luogo, per es. se s'impedisce il rigoglio della sementa. Perciò quando l'effetto è avvenuto, si può ammettere oltre la causa positiva, ancora una causa negativa, cioè, la non esistenza del possibile impedimento. Anzi si può almeno pensare che la causa stessa sia libera di produrre o nò l'effetto; per es. l'uomo un'azione. Il tempo, sia ora una rappresentazione vera o falsa, indica per lo meno il rapporto di causa ed effetto esattamente e in modo intuitivo; esso li separa. Al contrario nella connessione logica ciò che produce, e ciò che è prodotto, il principio e la conseguenza si possono, è vero, separare l'uno dall'altro mentalmente, ma non già realmente; per es. l'essenza del triangolo, e la sua conseguenza, che i tre angoli presi insieme sono uguali a due retti. Qui non possiamo introdurre la rappresentazione del tempo, non possiamo pensare un impedimento, nè per il volere della causa, nè in altro modo. Nella stessa maniera che si sa che il principio esiste prima d'ogni investigazione, si sa anche che la conseguenza esiste inevitabilmente; poichè essa non è fuori del principio, ma il principio è la stessa conseguenza. Se perciò ogni esistenza si deduce dalla prima supposizione o principio, secondo la ragione, questa esistenza deve già esser data in quello senza alcuna priorità, senza altro che la preceda; e non si può pensare che una qualche cosa avesse dovuto esser fatta diversamente, o piuttosto essere diversamente da quello che è. È anche una necessità pel razionalismo l'attenersi fermamente a questo modo di considerare le cose. Imperocchè, se fosse stato possibile o si potesse pensare una qualche libera produzione nel mondo, cioè, se il mondo o le cose che sono in esso potessero essere o si potessero pensare diversamente da quello che sono; egli non potrebbe certamente dedurre dalle semplici regole logiche l'esistenza *reale dell' altro*. E ciò che si deduce dalla ragione, non può avvenire mediante

qualche cosa che lo preceda, mediante un' azione o fatto; altrimenti prima di quello che lo precede, non sarebbe esistito in alcun modo e sarebbe stato veramente una contraddizione logica. Tanto meno le cose possono essere esattamente definite, se sono effetti, e non già semplici conseguenze. Il raggio, in quanto è *contenuto* logicamente nel circolo, non è altro, se non tutto ciò che è già dato col circolo. Al contrario, il figlio, in quanto è *prodotto* dal padre, non si può in nessuna guisa definire col dire, che nasce da quello e coll' enunciare tutto ciò che è dato nel concetto di padre.

Onde che la ragione, come principio della filosofia, non comporta alcuna produzione, alcun divenire, alcuna creazione; non comporta alcuna novità o aggiunzione a quello che già è. Per lei non vi ha nulla, se non deriva da lei, e tale è anche quello che sembra nuovo o aggiunto; e ciò che deriva da lei non può mancare di esistere, perchè è una cosa con la ragione e la ragione stessa è questo. E però *l' intero sviluppo della filosofia astratta ha per fondamento e causa motrice il seguente postulato*: *Non esiste mutazione*! Questo postulato — come dimostreremo più sotto — condusse la filosofia astratta con un progresso necessario sino a Kant, e così è il legame che unisce i sistemi moderni con quelli che precedono il criticismo.

L' idea storica, di cui sopra abbiamo affermato, che manca ai Greci, è quì dunque a dirittura negata. Ciò riesce anche tanto più evidente, in quanto che per idea storica non si dee già intendere l' opinione, che esista un' eterna vicenda di cose senza unità di fine e di governo, o che il passato abbia più valore del presente, o che non si potrebbe saper nulla, se non fossero già preceduti degli avvenimenti, da' quali s' imparasse qualche cosa. Essa significa assolutamente il contrario di tutto ciò! Imperocchè l' idea storica è quella, la quale afferma che

qualche cosa è realmente avvenuta ed avviene, e che vi ha un atto libero. Schelling chiama storica l' idea *cristiana*, contrapposta alla idea *logica* della filosofia moderna. Poichè, secondo questa, il mondo e tutte le cose particolari sono necessariamente contenute nell' essenza di Dio; secondo quella, nacque (avvenne) dalla libera creazione divina. Io ho chiamata storica l' idea ebreo-cristiana dell' Ethos, giacchè, secondo questa, la legge è legge, perchè Dio così volle. Così l' uomo aveva l' Ethos prima di ogni umano avvenimento; ma però egli l' ha solamente per l' atto di Dio; l' Ethos non esiste da sè col concetto della sua esistenza o dell'essere in generale. E ciò che ha più valore non è il passato, ma al contrario il presente, e il futuro anche di più, anzi in grado superlativo; giacchè verso di quello, Iddio indirizza ed ordina il mondo e la legge. Dimostreremo in appresso, come solamente in questo modo di comprendere l' idea storica consista il carattere proprio ed essenziale della scuola storica in giurisprudenza. In questo consiste pure la distinzione della cognizione negativa e della positiva. Ciò che si deduce dalla ragione *(a priori)*, secondo il detto profondo ed espressivo di Schelling, non è che « ciò che non può non essere » (das Nichtnichtseynkönnende) e non « l' esistente » (das Seyende). Così p. e. che il triangolo abbia tre angoli, che sommati insieme sono eguali a due retti; che, come deduce Wolf, « la vista è una qualità di un animale che ha gli occhi » (quindi di un animale che vede); tutto ciò non è che una cognizione negativa; al contrario, quando si dice: la terra è sferica e non triangolare: esistono delle piante e degli animali, — ciò è una cognizione positiva (1). Non sarebbe possibile pensare altri-

(1) Lo stesso concetto, sebbene con minor precisione, espresse Jacobi allorchè disse: sono vere solo quelle rappresentazioni, che cor-

menti. Il positivo e l' oggetto della cognizione positiva, — se devo dirlo in modo assoluto e perfetto, è appunto la persona, la sua determinazione o carattere specifico primitivo (quindi la santità, l' amore di Dio ecc.), la sua azione e il prodotto della sua azione. Quindi, che vi sia un Ente, una potenza, una causa per cui il mondo esiste, tutto ciò non è che una pura cognizione negativa; perchè l'opposto sarebbe contro le idee logiche; al contrario che esista un Dio nel vero senso, un Dio personale, un Creatore che ha coscienza di sè: questa è una conoscenza positiva, come pure quando si dice, che questo Dio è clemente e misericordioso. Abbiamo una cognizione positiva, quando noi consideriamo il mondo come atto e creazione di Dio, ed una cognizione puramente negativa, quando lo consideriamo come conseguenza eternamente necessaria della ragione. La filosofia, che deduce tutte le cognizioni soltanto dalla ragione, non può avere che una cognizione negativa.

Adunque, secondo la filosofia astratta, — tutto l' universo

rispondono a qualche cosa di reale al di fuori di noi, e ci danno la convinzione che l'oggetto esiste realmente, e sono una manifestazione del medesimo. Non vi ha in generale alcuna verità, alcuna cognizione senza obbietto reale « poichè senza il *tu* è impossibile l'*io* ». Dove manchi alle rappresentazioni il reale corrispondente, dove non sieno che pure produzioni delle forme e del pensiero, non sono che immaginazioni, e quindi non sono vere, sieno poi necessarie, come presso Kant, o accidentali ed arbitrarie. Quando non sieno vere percezioni, l' io con tutto il suo immaginare non è che puro inganno. Ma una verità reale è per l' uomo un bisogno assoluto; se non esistesse alcun mondo reale fuori di noi, e particolarmente alcun Dio personale, nè alcuna cognizione di tutti e due, la nostra esistenza sarebbe una maledizione, e lo spirito dovrebbe aver paura del pensiero, come della più orribile di tutte le cose. *Jacobi* opere, vol. 2, pag. 34, 18, 116, vol. 3, p. 33, 28, 41. vol. 3, p. 72, 41. CONFORTI.

non è che una emanazione delle vuote determinazioni del pensiero — delle leggi logiche: Dio è quel residuo dell'astrazione, del quale abbiamo detto innanzi. Ma questa astrazione, e quindi Dio stesso, è ad un tempo il mondo; il quale è in lui contenuto logicamente. In ciò consiste il panteismo logico, il quale deve essere professato necessariamente dal razionalismo, se egli non vuole negare il suo proprio metodo, cioè sè stesso. Quella essenza assolutamente *semplice*, a cui deve attenersi e fermarsi l'astrazione — quel Dio del mondo razionale — fu inteso in modi diversi dai diversi sistemi: da Spinosa ed Hegel come l'Essere universale (da quello come reale, da questo come pensiero), da Kant come idea dell'*incondizionato*, della necessità stessa, da Fichte come l'Io (il concetto della coscienza di sè). Ma tutti questi modi però si possono ridurre a due ragioni fondamentali: l'esistenza reale del soggetto pensante (l'Io) e le pure determinazioni del pensiero. Ambedue questi principj, come dimostrammo, ci sono dati necessariamente insieme col processo astratto; essi sono quello che unicamente avanza dall'astrazione. Perciò ci appariscono sin dal cominciare di questa direzione filosofica, nel celebre detto del suo fondatore: *cogito ergo sum* (1). *Essi però sono contrari l'uno all'altro*. L'esi-

(1) Questo *aliquid inconcussum* non fu per la prima volta sostenuto da Cartegio. — Sant' Agostino l'ha con molta chiarezza osservato. « Per esordire, (così egli dice ad Evodio) dalle cose evidentissime, ti domando, sei tu esistente o temi tu forse d'ingannarti rispondendo a questa dimanda. Perocchè, se tu non fossi esistente, sarebbe assolutamente impossibile che t'ingannassi ». — *Abs te quæro ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses* (Evod.) *perge potius ad cætera* (De Lib. Arb. lib. 2, cap. 3). Nel capitolo vigesimo sesto, libro undecimo, *De civitate Dei*, si

stenza reale del soggetto pensante è, per sua essenza, vivente, attiva, e produce qualche cosa fuori di sè come effetto. La ragione, all'opposto, è immobile, *quiescente*, bella

esprime con maggior precisione: « Io non temo punto gli argomenti degli accademici, i quali dicono che cosa avverrà, se voi v'ingannate? Se io m'inganno, sono; dappoichè chi non è, certamente non può ingannarsi, e però sono, se m'inganno. » Per la qual cosa Galluppi e Ritter dicono che la proposizione di Descartes « *Cogito, ergo sum* » non può essere espressa con maggior evidenza. — Codesto è vero, ma è vero altresì che il pronunziato di Sant'Agostino non ebbe alcun risultato, dove che quello di Descartes diede un novello indirizzo alla filosofia, sia perchè i tempi erano maturi, sia perchè questi ne fece il fondamento della sua dottrina filosofica. Infatti prima di Cartesio la filosofia ebbe il carattere predominante dell'obbiettività, da Cartesio sino a Kant ebbe il carattere predominante della subbiettività, ed infine il principio cartesiano, condotto alle sue ultime conseguenze, riuscì alla filosofia dell'identità. Ma se il *cogito, ergo sum* di Cartesio è stato il principio, onde mossero per la maggior parte i filosofi che vennero dopo di lui, quel principio riscontrò formidabili avversari, tra quali voglionsi rammentare Vico, Gioberti, Jacobi.

« Esistere, dice il Vico, non altro suona che *esserci, esser sorto, star sovra*, come potrei provarlo per mille luoghi di latini scrittori. Ciò ch'è sorto, da alcun'altra cosa è sorto; onde l'esser sorto non è proprietà de' principi. E per la stessa ragione non lo è lo star sovra, perchè il sovrastare dice altra cosa star sotto; e i principi non dicono altra cosa più là di sè stessi. Per contrario l'essere è proprietà de' principi, perchè l'essere non può nascere dal nulla. Dunque sapientemente gli scrittori della bassa latinità dissero ciò che sta sotto *sostanza*, nella quale noi abbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella proporzione che la sostanza tien ragione dell'essenza, gli attributi tengono luogo dell'esistenza.... E quì non posso non notare che con impropri vocaboli Renato parla, allorchè medita: *Io penso, dunque sono.* Avrebbe dovuto dire: *Io penso, dunque esisto*: e presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia origine, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire all'essenza, così: *Io penso, dun-*

e compiuta sin dal principio, e tale che contiene in sè come conseguenza tutto ciò che ella produce. Quella è libera, si determina da sè, e vuole libertà; questa è semplice-

que ci sono; quel *ci* gli avrebbe destato immediatamente questa idea: *Dunque vi ha cosa che mi sostiene che è la sostanza; la sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da sè: dunque è eterna ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero.* Tanto importano i parlari di cui sieno stati autori i sapienti uomini, che ci fan risparmiare lunga serie di raziocini. E per queste stesse ragioni egli è da notare ancora, che quando dall'esistenza sua vuole inferire l'esistenza di Dio, impropriamente esplica la sua pietà; perchè da ciò che io esisto, Dio non esiste, ma è; e per i nostri ragionati principî di metafisica, l'esistenza mia si trova falsa, quando si è pervenuto da quella a Dio; perchè ella non è in Dio, a ragione che l'esistenza delle cose create è essenza in Dio. Iddio non *ci è*, ma *è*, e perchè sostiene, mantiene, contiene tutto; da lui tutto esce, in lui tutto ritorna » Vico, *Op. lat.*; tomo I, p. 106, 107.

Il Gioberti, grande avversario del metodo cartesiano, si esprime così: « Quando Renato stabilisce il *cogito ergo sum* qual principio fondamentale, indipendente, autonomo, evidente, valido per sè stesso, non sobodora 1: che il sentimento della propria esistenza non può essere pensato senza un' idea generale ed astratta; 2: che ogni idea generale ed astratta presuppone un' idea universale e concreta; e 3: che l' idea universale e concreta essendo quella di Dio, ne segue che in Dio e non nel sentimento della propria esistenza, si dee collocare il primo Vero, e che quindi il primo concetto nell'ordine dello scibile, s'immedesima con la prima cosa nel giro della realtà. » Gio. Intr. tomo 2, p. 272.

Infine Jacobi così si esprime: « La differenza tra la mia maniera di vedere, e quella di molti filosofi miei coetanei consiste in ciò, che io non sono affatto cartesiano. Io comincio come gli orientali nelle loro coniugazioni, dalla terza e non dalla prima persona, e credo che non si possa assolutamente posporre il *sum* al *cogito.* » Prefazione alle lettere sulla dottrina di Spinosa pag. XXV. — Conforti.

mente determinata, necessaria e necessitante. Quindi ciò che si fonda nell' una distrugge l' altra: la necessità logica annulla la libertà dell' Io, e la libera attività dell' Io non concede che tutto sia necessità logica. Così la falsità dell' intendimento filosofico di Cartesio è dimostrata dagli stessi principî (pensiero ed essere) che egli comprese nella sua proposizione fondamentale; perchè la forma nella quale li enunciò, cioè la relazione o connessione che pose tra loro è tale, che quando vengono insieme sviluppati, riescono ad una contraddizione e si distruggono a vicenda. Secondo che si toglie a fondamento l' uno o l' altro di questi principî, i sistemi filosofici si dividono in due classi o direzioni principali. Possiamo chiamare l' una razionalismo soggettivo, l' altra razionalismo oggettivo. Stando all' ultimo, la ragione impersonale è Dio: stando al primo, l' uomo stesso come essere pensante — posto però che possa diventare perfetto — è Dio. Il rappresentante del razionalismo oggettivo è Spinosa, del soggettivo Fichte. Questi principî vengono fra loro a conflitto anche nei sistemi particolari e nei rami speciali della scienza; e sopratutto nella filosofia del diritto. Lo sviluppo del diritto razionale è promosso di continuo solamente dal vano tentativo di conciliare questi principî, per modo che solamente da essi si possono conoscere tutti i motivi più intimi dei suoi progressi. Ma siccome non pertanto la causa motrice, e, per così dire, vivente di tutta questa direzione, contro la potenza della quale non vale alcuna conseguenza (logica), non è altro che l' esistenza personale e sostanziale; così ha dovuto naturalmente preponderare il razionalismo soggettivo. Il quale arriva a dominare immediatamente dopo Spinosa e conserva questo dominio fino a Fichte. Solamente nei tempi moderni venne messo da parte, e si rivolsero di nuovo tutte le forze

all' oggettivo, come si vede principalmente nel sistema di Hegel. Imperocchè si venne a conoscere e ad acquistare la certezza, che lo staccare l' uomo dal mondo non conduceva al vero, e s'imaginarono di avere schivato questa separazione per mezzo del razionalismo oggettivo. Ma ciò non è che un' illusione. È vero che il puro pensiero che egli pone, come principio, non è la persona di colui che pensa; ma non è meno vero, che non ha la sua esistenza altrove, se non nell' individuo che pensa ed astrae. Quindi si riesce a porre una relazione necessaria solamente tra la persona e le proprie forme logiche, non già tra la persona e la creazione. E se si nega assolutamente di ricondurre ogni determinata esistenza ad una causa, che non è in noi, se questa esistenza non viene riconosciuta, che in quanto è contenuta nelle determinazioni logiche inseparabili dalla nostra coscienza; è evidente, che tutto ciò non può derivare da altro, se non dal motivo soggettivo, per cui l'uomo nel suo isolamento vuol essere il centro della creazione.

Il Razionalismo oggettivo, quando voglia procedere ingenuamente, sa bene anch'esso che nega il Dio personale e la creazione storica: il medesimo non si può sempre dire del soggettivo. Egli suole mettere innanzi come un' autorità quella distinzione scolastica fra il principio dell'Essere e il principio del Conoscere: che la ragione non si deve ammettere come ciò che produce le cose, ma solo come ciò che produce la cognizione che noi abbiamo delle cose. Di questo modo era meno facile ingannarsi nei sistemi universali della filosofia, in cui si deve risalire fino all'estremo, che nelle dottrine parziali, p. e. nella Teologia e nel Dritto naturale. Siccome si ha questo fine, che la ragione sia il principio, ciò che dà cominciamento; così qui non s' intende una misura semplicemente *negativa*, come quella, che soltanto a guisa di una seconda cosa si aggiunge alla *positiva*, la quale non abbia che a provare in essa la **sua**

pensabilità. La distinzione sarebbe nondimeno rilevante, se la ragione si ammettesse semplicemente, come il cominciamento e il punto da cui principia la *ricerca*, come cosa di fatto, che essa stessa deve essere spiegata, non come unica base della spiegazione. Ma allora si dovrebbe d'un tratto andare al di là della ragione; si dovrebbero prendere a sostegno delle leggi fuori di essa, per arrivare al principio delle cose. Se io, p. e., dal fatto della mia esistenza e delle mie forme razionali inferisco l'esistenza di un creatore, ciò è avvenuto secondo una regola appresa dall'esperienza. Perchè secondo quale legge logica nel concetto della mia esistenza è data la esistenza di un creatore? Come conseguita dalle pure forme razionali che io stesso non sono l'Eterno? (1). Ora se si fosse pervenuto al vero principio, questo processo dovrebbe prendere tosto la sua forma stabile e permanente, secondo la natura di questo principio, la quale non è contenuta nella ragione. Se questo principio p. e. fosse un creatore personale onnipotente, come pretendono averlo trovato i teologi razionalisti, sarebbe necessario riconoscere che non si può prescrivergli che egli non possa fare e aver fatto, se non quello che non potè tralasciare di fare, p. e. non possa fare miracoli, per il semplice motivo che la *Ragione* non poteva produrre, che ciò che deve produrre (2). Ondechè con un tale processo (che non è più mera deduzione razionale, ma processo storico empirico) non esisterebbe motivo alcuno di prendere le mosse immediatamente dal *pensiero puro*, e non piuttosto dal nostro essere, considerato in tutta la realtà e varietà del suo contenuto: il pensiero e l'ap-

(1) Con lo stesso ragionamento questo genere di dimostrazione viene pure rigettato da Kant (Critica della facoltà di giudicare, pag. 331 e seguenti).

(2) V. a questo proposito in generale Kant. La Religione ne' limiti della pura ragione, 4 sez., 1 parte.

petito, il volere ed il dovere e l' infinita ricchezza in esso raccolta dall'esperienza e dalla storia. Questa totalità come fatto innegabile sarebbe l'effetto da cui dovremmo cominciare, per trovare la causa, adoperando egualmente tutta la nostra facoltà conoscitiva, cioè, le forme del pensiero, l' osservazione, l'intuito spirituale, ed anche il presentimento. Infatti noi non abbiamo bisogno di considerarci come un essere assolutamente *semplice*, se non quando cerchiamo entro di noi la Unità logica del mondo.

La differenza di processo scientifico qui enunciata, è stata, come a me pare, avvertita anche da Platone nel 6° libro della sua *Repubblica*, e l' avrebbe determinata con maggiore chiarezza, se avesse conosciuto la filosofia razionale nel modo come la intendono nei tempi moderni. Cioè a dire, egli considera le scienze matematiche e quelle che loro somigliano come inferiori e insufficienti, perchè tengono questa via: cominciano con l'astrarre dalle cose visibili le forme universali, e poi da queste astrazioni, come un presupposto, procedendo *a priori*, deduttivamente, o con metodo progressivo, arrivano ad un risultato; il quale a sua volta, per avere un qualche significato, ha d'uopo delle cose sensibili, dalle quali (e non già cominciando da esse) veniva derivato. La vera scienza deve al contrario prima di tutto concludere *a posteriori* (processo regressivo). Essa deve bensì partire dagli oggetti, ma considerarli come condizionati; e però non cercare e tenere come l'assoluto ciò che è in essi (la forma universale), ma una causa sostanziale, o indipendente da essi e fuori di essi. Procedendo in questa guisa, e raggiunto che abbia questo assoluto, non avrà più alcun bisogno delle cose sensibili da cui partiva, ma spazierà nella sfera delle pure forme. E certo che Platone non intende per forme pure (εἶδος) ciò che è privo di un contenuto determinato, l'astratto; ma l' opposto del

sensibile (αἰσθητόν), lo spirituale, quello che è perpetuamente libero, non impedito da alcuna materia immobile, attivo — gli archetipi creativi e i decreti di Dio.

Ma tuttociò è diametralmente opposto alla filosofia razionale, ed anche alla soggettiva. Si comincia dal pensiero puro, con esso noi quasi smettiamo il carattere della creatura. Secondo la coscienza pura dell'esistenza e le pure forme del pensiero, noi dovremmo stimarci eterni, purchè fosse possibile di fare realmente astrazione dalle sensazioni determinate, che abbiamo ad ogni momento, e dalle rappresentazioni sempre diverse, con le quali dobbiamo dare la materia a quelle forme. Oltre a ciò partendo dal puro pensiero il processo è interamente *a priori*, semplicemente *deduttivo*, secondo le leggi proprie di quello. Ciò che ne risulta, non può essere una causa fuori di lui; ma solo una conseguenza che è già in lui. Se coll'esistenza della ragione — come si vuole — sono già poste, come logicamente necessarie, tutte le cose che debbono esistere realmente; è chiaro che esse non hanno bisogno di un creatore fuori della ragione, e però, secondo la stessa legge della necessità logica, non può essere alcun creatore. Se poi si ponesse questo creatore, a modo di postulato, acciocchè dia realtà a' concetti della ragione (il che sarebbe un errore, perchè quello per cui essa richiede l' esistenza, deve esistere anche senza creatore, tanto necessariamente, quanto la stessa logica); la conseguenza sarebbe questa, che lo stesso creatore non potrebbe esser altro che una creatura della ragione, considerata come la creatrice suprema ed assoluta d'ogni cosa; e ciò si può dire della prova di Dio dataci da Kant. — Non ci dobbiamo quindi stupire, se i sistemi, i quali hanno esplicato questi principî con tutta la severità logica, siano pervenuti all'ateismo. Il razionalismo non finisce solamente nell'ateismo, ma ha già principiato con quello. Così egli *nega* sin dal primo

passo, *prima d'ogni ricerca* e in virtù dello stesso suo metodo, quella quistione, la cui *soluzione affermativa e certa* è l'interesse pratico di ogni filosofia ed anche il suo. — Per lo più, a dir vero, il processo astratto si arresta nel mezzo, senza aver coscienza di ciò che esso esige essenzialmente e del suo risultato necessario, e contentandosi di distruggere il particolare, in cui vede chiaramente la mancanza assoluta di necessità logica.

Spinosa è quegli, al quale risalgono, come a perfetto esemplare, tutte le seguenti direzioni parziali di questa natura, sebbene tra loro opposte. Ciò non dipende solo dalla sua intelligenza superiore; ma ad un tempo dal carattere particolare della sua scientifica attività. Tutti i filosofi venuti dopo sviluppano dei dati sistemi razionalisti. *Spinosa al contrario non ha posto altro che il canone del razionalismo stesso.* Per questo in esso lui non risalta che la grandezza dell'impresa, senza che apparisca quella piccolezza ed inconvenienza, che sono inevitabili nella esecuzione e nei particolari (come si vede, p. e., in Fichte ed Hegel). E così egli, come chiunque gli tien dietro, non può trovare dubbio alcuno e nessuna difficoltà contro la sua idea o principio, perchè egli non tenta di dimostrarla. Egli presuppone che nel mondo non sia altra connessione, che la connessione razionale. Ma non mostra il modo con cui gli oggetti determinati realmente derivino dalla ragione, ma solo di qual natura, secondo quel presupposto, debba essere in generale la connessione degli oggetti stessi con la ragione e tra loro. Ciò che egli dice su questo proposito, e come si suol ripetere quasi macchinalmente da altri, non può certamente essere confutato, perchè è vero. Ma non fa d'uopo che di negare lo stesso presupposto, cioè la connessione razionale dell' universo.

Perciò il contenuto essenziale della sua teoria consiste sem-

plicemente ne' caratteri particolari del razionalismo, che sono qui stati enunciati, come appartenenti in generale ad ogni sistema regolarmente stabilito.

L'assoluto (causa sui) non può essere che quello, la cui esistenza segue dal suo stesso concetto (cioè, la cui non esistenza sarebbe logicamente contraddittoria); e questo assoluto e l'essere stesso (la sostanza), è Dio. Esso non può essere che *uno* e *semplice* (giacchè la rappresentazione primitiva del pensiero è necessariamente vuota, indifferente, perciò semplice e indivisibile). Ogni causa deve trar seco infallibilmente il suo effetto, cioè non vi ha causa ed effetto; ma tutto esiste in una connessione di principio e conseguenza. Tutte le cose determinate altro non sono che necessarie conseguenze (affezioni) dell'essere puro (Dio). Egli è in quelle come l'essenza della pietra *(lapideitas)* nelle singole pietre. Non ha intelletto e volontà; non ebbe libertà di crear l'universo, o di non crearlo; ma contiene in sè l'universo secondo una legge necessaria. Generalmente non evvi libertà alcuna nè in Dio, nè tampoco nell' uomo. Noi reputiamo libere le azioni nostre, solo perchè non conosciamo le loro cause. Giacchè ciò che esiste, e però ogni azione particolare, non è che conseguenza della necessità universale, è già data con la stessa sostanza, perciò è cosa inevitabile ecc.

Un' etica nel senso vero non ce la possiamo aspettare da Spinosa; perocchè l'essenza del razionalismo oggettivo esclude la libertà del subbietto attivo. La legge del mondo è tutto, non accade azione veruna, che non sia provenuta logicamente da essa (da Dio). Quindi ogni azione che accade, non può esser che legittima, buona e retta; il contrario sarebbe solamente quello che non seguisse da questa necessità, e che appunto per questo non è possibile « ciò che nessuno vuole e nessuno può. » L' uomo può operare in modo contrario alla

religione (la rivelata), ma non contro la legge eterna di Dio. Perciò non si dà alcuna ingiustizia e peccato. Ciò che noi chiamiamo con questi nomi, significa solamente la conseguenza che un'azione ha per noi, per il benessere degli uomini, non già il carattere proprio di essa azione. La contraddizione, che il male costituisce nel mondo, è dunque in tal modo distrutta; negando cioè il male stesso, e dichiarando una semplice apparenza il concetto che abbiamo di lui. Tutta la idea giuridica di Spinosa non è che lo sviluppo di questo pensiero. Gli uomini devono entrare nello Stato, sopportarne l' impero, per acquistare sicurezza; perchè la natura li conduce a scegliere fra due mali il minore. Ma se non entrano nello Stato, ciò è effetto anche della natura, ed essi non ci hanno il menomo torto. Mercè la riunione il Governo acquista il potere su tutti, e quindi il dritto. Esso può comandare ciò che vuole, perchè lo può; i cittadini debbono ubbidire a questi comandi, perocchè non hanno il potere di opporvisi. Il Governo deve aver cura del pubblico bene, perchè questo rispetto è un male minore della sovrastante sedizione e quindi della rovina. Ma se nol vuole, ciò fa a suo rischio e pericolo; non commette torto, poichè la natura gliene ha dato il potere. I cittadini non possono trasmettere il lor dritto interamente e irrevocabilmente al Governo; cioè, è fisicamente impossibile che essi rinunzino del tutto al loro potere (naturale) e per sempre. Ma se ciò fosse possibile, il Governo non sarebbe più tenuto a governare bene, cioè, non avrebbe più a ciò fare alcun impulso meccanico (1). Per quanto apparisce, e stando alle parole, l'idea giuridica di Spinosa ha lo stesso fondamento di quella d'Aristotele: cioè, la natura, la potenza che produce tutto con necessità. Però, fatta una considerazione più accurata, ci si

(1) Vedi per intero l'etica e il trattato teologico-politico di Spinosa.

manifesta qui in modo evidentissimo la differenza fra il processo empirico e l'astratto. Aristotele riconosce una natura nelle leggi e fini particolari e propri, che non sono contenuti nel suo pensiero, ma che egli apprende dall' osservazione. Per Spinosa la natura non è veramente altra cosa, che l' *astratto* di una necessità logica. Aristotele perciò acquista continuamente nuovi dati per la sua cognizione dal mondo che lo circonda; egli trova nella natura animata una esistenza d' un genere interamente diverso che non è nella natura inanimata; e conformando a quella la sua cognizione stabilisce la libertà e il vero Ethos. Spinosa, chiudendo la via a qualunque esperienza, a tutto ciò che di nuovo sopravviene, sta fermo alla sua prima ipotesi, accomoda gli oggetti alla forma della sua cognizione, nega libertà ed Ethos. Per Aristotele è giusto ciò che si fa da esseri liberi analogamente alla natura. Per Spinosa è giusto ciò che si fa dalla natura stessa, e questo è tutto.

Quindi il carattere proprio del razionalismo oggettivo si è, che sviluppato conseguentemente ai suoi principî non ammette etica di sorta. Tutte le azioni che possono avvenire sono già date, nella prima ipotesi della sostanza universale, con una necessità inevitabile. La questione stessa relativa alla giustizia non deve più aver luogo, perchè essa presupporrebbe una sostanzialità propria e la indipendenza da questa universale necessità. Ma l'interesse logico, che con ciò viene soddisfatto, non è che un interesse derivato. L'interesse primitivo e originario non vuole già la causalità della legge logica, ma la causalità dell'uomo vivente, e ciò esige una teoria del dovere, che riconosca la potenza e la libertà dell'uomo stesso, costituisca come centro dell'azione la sua personalità, facendo dipendere soltanto da lui la realtà della deduzione logica. Tale è il Dritto naturale, come si è sviluppato progressiva-

mente da Grozio fino ai tempi recenti. Perciò esso ripete la sua esistenza e perfezionamento dalla filosofia razionale soggettiva. Questa, prendendo le mosse non solamente dalla ragione, ma nello stesso tempo dall' esistenza del soggetto pensante, deve tosto riconoscere la libertà di attuare o nò coll'azione ciò che è richiesto dal pensiero; perciò essa non deduce dalla ragione che i precetti, e al contrario considera le azioni come effetti della libera persona. Quindi a lei non manca la condizione preliminare dell'etica. Perciò abbandona il postulato, che tutto non sia che ragione; essendochè le azioni libere, che essa ammette, possono egualmente essere fatte *contro* la ragione. Questa è la differenza fra il Dritto naturale e l' idea giuridica di Spinosa: è quella stessa che serve a distinguere in generale il razionalismo soggettivo dall'oggettivo. Il fondamento e i caratteri propri del dritto naturale sono già dati nella determinazione generale della filosofia astratta, e non hanno bisogno che di essere dimostrati nella materia particolare. Poichè in nessuna direzione scientifica la trattazione può essere condotta così uniformemente come in questa; la cui essenza è quella appunto di considerare il particolare, non già come un nuovo prodotto del proprio principio attivo, ma come una cosa già data con l' universale e conforme al concetto. Ma il Dritto naturale ha una forma diversa, secondochè o apparisce come parte integrale di un sistema universale (soggettivo-razionalista), — in Kant e Fichte —, o si forma, indipendentemente da un tal sistema, come dottrina isolata, — da Grozio fino agli ultimi tempi —; sia che i suoi cultori non trattassero della filosofia in tutta la sua universalità, o che la loro filosofia constasse di sfere separate senza connessione. Nel secondo caso prevale nel Dritto naturale la particolarità dell'oggetto; nel primo al contrario prevalgono i risultati della filosofia teoretica, i quali sono de-

terminati e spesso accidentali rispetto all'oggetto. Sarà quindi conveniente di esporre lo sviluppo del Dritto naturale, primamente secondo i suoi motivi universali e seguendo il filo delle materie; di poi secondo la sua forma particolare nei singoli sistemi e seguendo, per così dire, il filo di quei tra i suoi cultori, che più si distinguono dagli altri.

SEZIONE SECONDA

GENESI DEL DRITTO NATURALE IN GENERALE.

CAPITOLO PRIMO

L'ETICA (*jus naturale* nel senso antico)

Idea della causa dell'Ethos — Storia di questa idea — Concetto fondamentale — Storia di questo concetto — Astrazione dai rapporti — Conseguenza di questa astrazione — Contenuto dell' Ethos.

La questione: a quali note io conosco ciò che è giusto e ciò che è ingiusto? ne presuppone un'altra più elevata: quale è la cagione del giusto e dell'ingiusto, che cosa produce queste differenze, quale è la fonte di ogni *Dovere*?—Epperò la risposta alla seconda questione è il criterio certo per giudicare di un' etica qualunque. La filosofia che riconosce solamente quello che deriva dalla ragione, non può cercare altrove questa fonte

dell' Ethos che nella ragione. In ciò consiste il dritto naturale (1).

L'idea platonica del bene, per cui ciò che ad essa è conforme, è buono, ciò che le è contrario è cattivo, è una fonte dell'Ethos fuori della ragione. Ella ha una esistenza sostanziale originaria. E Platone non poteva proporsi la questione: perchè il bene è il bene, e ciò che deve esistere? Al contrario l'etica moderna è tutta in questa quistione. Che significa ciò: io *debbo*, vi ha qualche cosa buona o cattiva? Io posso negare tutto ciò, annullare queste stesse rappresentazioni, e nondimeno esistere e pensare senza contraddizione. Allora solamente io potrei at-

(1) Egli è della massima importanza per lo sviluppo della filosofia astratta in generale, e quindi per tutta la presente esposizione, di intendere sempre la ragione nel vero senso che le abbiamo dato, cioè, come pensiero puro, e non attribuirle anticipatamente un qualche contennto determinato (p. e. una data intenzione o proprietà di Dio); mentre con ciò si scioglierebbe bensì qualche problema, ma si rinunzierebbe al postulato fondamentale — di non ammettere niente senza necessità logica. — Il pericolo di siffatta tacita attribuzione è poi grandissimo nell'etica. Infatti un'abitudine inveterata, e che non dà luogo a dubbio alcuno, di dedurre la morale dalla ragione, ha già conferito a questa parola il significato della moralità stessa, e ciascuno intende moralità quando si dice ragione: cosicchè si faranno forse le maraviglie che possa quì dubitarsi della derivazione dei doveri dalla ragione, cioè appunto dalla morale. Questo male viene anche promosso dalla prima confusione del linguaggio nella filosofia, e dall'uso adottato da molti dopo Jacobi, d'intendere per ragione la percezione immediata e intera del divino, del santo, del buono, del giusto, e perciò quello che è direttamente opposto al pensiero mediato.

Ora, il principio che si toglie per base dal Diritto naturale e da tutta la filosofia razionale è il pensiero puro. L'uno e l'altra non vogliono già prendere le mosse dalla morale e dalla giustizia, ma dedurre la morale e la giustizia solamente da quello.

tribuire qualche valore a quelle due proposizioni, quando senza di esse il mio stesso pensiero non potesse più esistere. Ondechè il buono deve poter essere anche dedotto logicamente e definito, cioè essere formato dalle pure determinazioni logiche e risolversi nuovamente in quelle. In Kant p. e. il buono non è altro che la forma stessa di ogni pensiero (necessità ed universalità); in Hegel egualmente un prodotto, il quale deriva, come un solo ed unico effetto di due cagioni, dalla vuota *determinazione logica* dell'essere e dalla *legge logica* (Dialettica) *senza altra materia aggiunta*.

Il mondo cristiano, prima che in esso nascesse una filosofia,

Oltre a ciò, questo principio è il pensiero immobile e fisso, il pensiero che semplicemente *è*, cioè la somma delle pure determinazioni e leggi che costituiscono l'*essere* del pensiero, e non già quello che egli produce mediante l'attività sua. — Solamente a questo modo si può spiegare il carattere proprio del processo razionalista, il quale altrimenti non potrebbe sussistere. Se la ragione fosse stata intesa in quegli altri significati, ne sarebbe derivata una filosofia del diritto d'un carattere assolutamente diverso. Si vede chiaramente negli antichi scrittori di Dritto naturale, che essi per ragione intendono il pensiero; p. e. Puffendorf, *jus nat. l.* 1, *c.* § 2. Thomas. *Juris pr. divin. l.* 1, *c.* 1. § 38, il quale riporta un passo di Cartesio: *homo, dum intelligit, cogitat, dum vult cogitat, dum sentit cogitat*. E quando in appresso, anche uomini di gran merito e valore, come Leibnitz, attribuiscono spesso alla ragione delle leggi morali indipendenti dal pensiero come contenuto nella *ratio*; quando essi tra l'altre cose intendono per la parola *ratio* la riflessione attiva in vece della deduzione logica: ciò non è altro che il difetto d'una coscienza interamente chiara di quello che fanno. Dopo Kant, il quale si distingue appunto dagli altri per questa chiarezza, i filosofi profondi non sono più incerti a questo riguardo; sebbene appunto adesso gli scrittori non filosofici si servano di tutti i sensi dati alla ragione, per poterla elevare a principio in un significato unico — cioè, come un ragionamento che discorre da principî determinati, — siccome fece una volta la scuola wolfiana. — Conforti.

riconosceva una causa dell'Ethos, indipendente dalla ragione, nella volontà di Dio e nel contenuto di questa volontà, nella Santità divina, la quale ha una determinazione specifica, e positiva, e non abbisogna, nè può essere materia di alcuna deduzione (logica). Disfarsi di questa causa era perciò la condizione preliminare, il primo passo che dovea fare il Dritto naturale, perchè potesse sussistere e metter radici. I principî erano già dati nella filosofia del medio evo: tale era la *lex aeterna*, che gli scolastici mettevano al di sopra di Dio, la santa natura, che è in lui antecedentemente a qualunque deliberazione, da cui essi credeano di dover derivare l'Ethos (*convenientia cum sanctitate divina antecedenter ad voluntatem divinam*). Con ciò si distruggeva in Dio la libertà della risoluzione e della determinazione, e d'altro non era più d' uopo, che di considerare la ragione, come ciò che determina necessariamente Dio stesso e il mondo. E ciò si fece affermando: che la differenza del giusto e dell'ingiusto esisterebbe sempre secondo la ragione, anche quando non esistesse Dio. Quindi è impossibile che Dio sia la causa di questa differenza, nè la sua *sanctitas* nè la sua *voluntas* — altrimenti dovrebbero con esso esser tolti anche gli effetti — ma è solamente la ragione. Questa asserzione, che fu adottata dal fondatore del Dritto naturale, Grozio (1) (sebbene egli non ne sia per verun conto l'autore), venne difesa da Leibnitz contro quelli che la combattevano ed espressa con molta precisione: — nello stesso modo che le leggi della geometria si dovrebbero dire necessarie, ancorchè si negasse Dio, così anche quelle del dritto. Ed i precetti che se ne scostano, i quali Dio secondo la Bibbia (che Leibnitz riconosce) ha dati in diversi tempi, non vi si oppongono; poichè queste eccezioni sono anch'esse delle con-

(1) Prolegomena, c. 11.

seguenze non meno necessarie della ragione considerata come regola assoluta (1); Dio non è lodato se non perchè è giusto, ed opera *ut omni satisfaciat sapienti* (2). Wolf (3) considera come positiva la legge che ha per fonte la volontà di Dio, e come *lex naturalis* quella che ha nella natura dell' uomo una *ratio sufficiens*, contrapponendo l'una all'altra. La quale distinzione si trova anche oggi nella maggior parte dei Manuali del dritto vigente. Qui infatti, come è manifesto, non s' intende di mostrare che il bene e il male siano tali *per sè stessi (perseitas honestatis et turpitudinis)*; ma che il bene e il male siano tali per le leggi del pensiero. A questa idea però furono contrari i più ragguardevoli scrittori di Dritto naturale. Secondo Puffendorf non v'è cosa buona o cattiva senza la *impositio* di un Signore supremo, e questi è Dio: la stessa *natura socialis* e *rationalis* l' uomo non l' ha *ex immutabili quadam necessitate*, ma *ex beneplacito divino* (4). Tomasio protesta contro le distinzioni degli scolastici (5) — paragonando la loro *lex aeterna* alla materia de' filosofi pagani —, contro quell'asserzione di Grozio (6), che il suo principio razionale deve essere la *regola (principium cognoscendi)*, ma in nessun modo la *causa* dell' Ethos *(principium obligationis)* (7). Ma questa osservazione è tutta di parole, e non ha alcuna applicazione ed effetto. Egli procede, come se la opinione opposta fosse ammessa dappertutto. E non poteva nemmeno fare altrimenti,

(1) Observationes de prim. jur., c. 13.

(2) Monita ad Puf. prim., c. 4.

(3) Instit. jur. nat. Pars 1, c. 2, § 39.

(4) Jus nat. et gent. l. 1, c. 3, § 6, De off. hom. et civis, l. 1, c. 2, § 2.

(5) Instit. jur. pr. div., l. 1, c. 1, § 31, Dissert. proemialis, § 39.

(6) Programma.

(7) Fundam. jur. nat., l. 1, c. 6.

poichè nessuno dei cultori di questa teoria ha mai messo in dubbio questo punto, cioè, se la ragione debba essere la norma del giusto. Quindi è giusto ciò che essa stessa racchiude, non già ciò che vuole una causa esteriore, di cui miri e consideri l' effetto come indipendente da lei medesima. Essa è non solamente l' *occhio*, ma la stessa luce e colore. Ciò che è ragione non potrebbe bastare a trovare le differenze del giusto e dell' ingiusto, se vi fosse fuori di lei ancora qualche cosa che producesse queste differenze. L'asserzione: Dio è la causa dell'Ethos, è perciò distrutta dall'altra: la ragione è la norma (positiva) dell'Ethos. È però vero che ciò si può in parte conciliare, osservando che Dio ci ha dato la ragione e quindi deve volere ciò che da essa deriva (1). Ma dunque Dio non creava che le pure determinazioni logiche e il concetto della nostra natura privo di qualunque vita determinata, e non altresì la nostra propria e morale destinazione? Non dovrebbe avere lo stesso valore e verità ciò che viene dedotto dalla storia che egli ugualmente governa? E come possiamo noi supporre arbitrariamente aver voluto Iddio, che l' istinto morale non manifestasse in noi i suoi effetti necessari, se non nella stessa guisa che la logica deduce i suoi risultati, quando è vero nondimeno, che quello ci fu dato per *fare* ed essere *attivi*, questa solamente per apprendere, osservare e determinare gli oggetti? Quindi le proposizioni, nelle quali Puffendorf, Tomasio, e i loro seguaci vengono in contraddizione con sè stessi, non sono solamente *particolari*. Così Puffendorf vuole, che quel supremo padrone da cui emana ogni obbligazione, non abbia semplicemente la potenza, ma anche *justas causas et rationes* (2). La *impositio* come causa

(1) P. c. Wolf, Pars 1, c. 3, § 43, l. c.
(2) De off. hom. et civ. l. 1, c. 2, §. 5.

ultima del *dovere* ha per conseguenza essa stessa una causa superiore di obbligazione nella legge razionale: contraddizione già censurata da Leibnitz. Così Tomasio loda l' utilità del diritto naturale, per aver una legge comune coi Gentili e gli Ateisti (1). La *ratio* dunque, secondo lui, avrebbe valore, *etsi daretur Deum non esse*. — Ma ciò non è tutto; i loro sistemi in generale sono dominati dal principio razionalista. In tutte le loro applicazioni, essi incatenano, per così dire, colla ragione il volere di Dio, che in principio consideravano come causa dell'Ethos. Egli non può essere sottoposto alla *lex aeterna* ed alla sua propria *sanctitas*; ma però gli viene prescritto, che debba volere ciò che si deduce dall'istinto della socialità ecc., ed anzi che questo solo egli debba volere, e non possa voler nient'altro oltre di questo. Epperò, stando alla idea di questi scrittori, come anche dei loro avversari, egli non fa altro ufficio, che quello di un *Deus ex machina*; cioè deve intraprendere tutto ciò che la ragione non può da per sè attuare ; deve dare al dovere morale un potere reale sull' uomo (2), stabilire il diritto come facoltà (3), ed essere la causa appunto di quei doveri, i quali non si trovano fondati sopra una *ratio* espressa, p. e. il divieto dell' incesto. Con un tal processo, la controversia riesce in verità del tutto vuota ed inutile; infatti, quantunque nel principio abbia dato luogo alle ricerche e considerazioni più accurate, divenne col tempo sempre più languida; Dio va sempre più scomparendo (4), fino a che per ultimo Kant dichiarò *espressamente* che la ragione è la *causa* dell' Ethos. E però dopo lui non si fa più parola del rapporto di Dio col dovere, e sembrerà certamente strano di

(1) Dissert. proemial. *in fine*.
(2) Wolf l. c. lib. 1, c. 2, § 41.
(3) Thom. inst. jur. pr. div. l. 1, c. 1, § 84.
(4) Cfr. Gundling, Darjes, Nettelbladt, Köpfner coi precedenti.

veder qui nuovamente agitata questa controversia come cosa importante. — Così, nel cominciare della filosofia astratta, si accompagnava ancora con essa da per tutto l'opposta maniera di vedere; ma ora il *principio attivo* nella trattazione scientifica è solamente la ragione. Il che bastava che fosse espresso in una maniera precisa, perchè fosse tolta perfino l'apparenza di quell' elemento ripugnante.

La ragione che deve dedurre l'Ethos, ha poi bisogno di un concetto fondamentale, dal quale lo deduca; e che, come è facile intendere, deve essere ciò che rimane dopo ogni astrazione. Secondo il modo di vedere soggettivo razionalista del Dritto naturale, questo concetto è l'esistenza del soggetto pensante, l'*umana natura*. Nella realità questa *natura* è sempre determinata dalla individualità, dalle circostanze, dalla fortuna, dal tempo, dalla materia, in poche parole dalla storia. In questa determinazione però essa non ha alcuna necessità logica. Ma i caratteri della sensibilità e del pensiero sono inseparabili dal concetto dell' uomo. Un uomo senza sentimento morale, quantunque non sia forse mai esistito insino ad ora, si può però sempre pensare; ma un uomo, senza esistenza fisica o senza la facoltà di pensare, sarebbe una contraddizione logica. La natura *sensibile-razionale* (e però pensante) dell' uomo è quindi il concetto fondamentale dell' Etica astratta. Un tal concetto infatti vien messo innanzi ai loro trattati da tutti gli scrittori di diritto naturale. Sul principio però non si seppe ancora farne un uso immediato, e quindi si fondò di necessità il sistema stesso in un qualche istinto speciale dell'umana natura, che si sperava bastasse alla deduzione, p. e. l'istinto sociale. Il concetto preliminare della natura pensante non si pose a profitto, che per giustificare come legge quella *deduzione intellettuale* che si faceva dall' *istinto*. Deve qui sorprenderci che ogni sistema di Diritto naturale si fondi esclusivamente sopra un tale istinto, e non

si trovi chi abbia tentato di dedurlo *da tutti insieme gl' istinti dell' umana natura*. Ciò appunto accade quando si procede per astrazione. Certamente gl' istinti e i sentimenti diversi hanno una unità reale nella nostra essenza; ma non hanno però alcuna unità logica, alcun concetto il quale sia comune a tutti e nondimeno si trovi particolarmente anche in ciascuno. Ora su questo principio *semplice* insiste appunto il razionalismo. A lui ripugna la pienezza della realità vivente, ma non meno ripugna di ammettere come principio solamente il *composto*. Perciò il sincretismo non alligna, finchè al razionalismo rimane qualche elemento e forza di vita; ma solamente allorchè questo comincia a mancar di vigore e smette la fiducia primitiva di giungere ad un principio *semplice*. E però il togliere a fondamento un istinto isolato era necessariamente nel carattere proprio del Dritto naturale; se non che era in pieno suo arbitrio lo scegliere tra gli istinti quello o questo. Così tutti i possibili furono scelti alternativamente: socialità, timore, felicità, perfezionamento, ecc. Si andò su e giù per tutta la serie; e secondo questo modo si succedono le diverse scuole di Diritto naturale. Questo sviluppo si arrestò solamente, allorchè Kant alla fine venne a determinare in una maniera stabile quel concetto fondamentale e a comprenderlo nella sua piena astrazione: affermando, la natura pensante essere una semplice *conseguenza* (nesso logico), la sensibile una limitazione di quella, contenuta in tutte le sue manifestazioni. Quindi rimane sin d'ora il concetto di un essere pensante, ma limitato dalla sensibilità (finito). Solamente questo concetto ha una necessità logica; è l' ultimo resto che l' astrazione ci lascia dell' esistenza dell' uomo (1).

(1) Hoffbaner (Ricerche sui punti più importanti del Dritto naturale), togliendo occasione da Kant, crede veramente di dover andare anche più oltre. L' astratto come uomo è per esso ancora troppo con-

E solamente dal concetto della natura pensante è possibile — come si vuole — di *dedurre* mediante la semplice ragione. Ogni altro istinto che quello della *conseguenza* stessa, p. e. l' istinto della felicità, opera verso il di fuori ed è destato dal di fuori. Per dire ciò che esso vuole, bisogna che siano osservati così l' effetto dell' azione nel mondo, come l' effetto o *reazione* dell' oggetto esteriore sullo stato, in cui si trova l' animo nostro.

Adunque, a questo modo si è trovato il concetto, da cui non si può più fare astrazione (il principio necessario) e da cui perciò deve risultare tutta l'Etica soltanto per mezzo di conclusioni logiche (sillogismi), come già si espresse Wolf: « *Principium ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia.* »

Nella serie dei sistemi etici si suole notare Hobbes, come colui che si oppose allo sviluppo del Dritto naturale, invece di promuoverlo; ma certo a torto. Egli non si differenzia in nulla dagli altri, se non in quanto che sceglie dalla natura umana l'istinto del timore, in vece di un qualche altro e da esso deduce i suoi risultati; al che egli avea senza dubbio lo stesso diritto, che si attribuivano gli altri nello scegliere altri istinti. Dal concetto di un essere che ha paura conseguita: che si cerca la tutela della vita e del corpo, — « *pax quaerenda.* » Da questo concetto però *non* conseguita che vengano mantenuti i patti anche fuori dello Stato; perchè osservandoli, non si avrebbe alcuna sicurezza, che altri non li violasse da parte sua. Laonde per Hobbes lo stato di natura è senza legge; e qui ap-

creto; perciò arriva all'idea di un Ente razionale che non è niente altro che questo, perchè non è certamente uomo. Quindi i dritti originari, e i diritti acquisiti che sono dedotti da questa idea dell'Ente razionale, costituiscono il dritto di natura *puro*, quelli dedotti dall'idea dell' uomo, *l'applicato.*

punto è la cagione dello scandalo, che ha destato la sua dottrina. Dall'istinto della paura segue però, che si deve stabilire uno stato sociale, in cui la regola suprema sia: « *pacta servanda.* » A torto perciò Gros gli rimprovera di confondere ciò che gli uomini fanno, con quello che debbono fare. Imperocchè qui vi ha perfetto sillogismo: quell'arbitrio illimitato è per Hobbes la *minore* di fatto; la *maggiore* — ciò che gli uomini debbono fare — è « la sicurezza » — come nella parte contraria è « la felicità » ; e da ciò nasce come conseguenza lo Stato. Non meno insussistente è l'obbiezione che gli fa Tomasio, che cioè i *pacta* presuppongono già una legge. Questa legge è dettata appunto dall'umana natura: è la *paura*. Oltre a ciò, non è vero nemmeno che Hobbes sia empirico. Se tale egli fosse avrebbe dovuto togliere a principio la varietà molteplice degli istinti nell'essere umano, i quali ci vengono mostrati dall'esperienza. Hobbes non segue il processo empirico, ma l'astratto, e per ciò scelse l'istinto solo della *paura*, e tutto fa derivare da questo, come vuole la ragione, « *necessitate quadam non minore quam qua fertur lapis deorsum.* » Per la qual cosa la sua dottrina sotto ogni rapporto appartiene allo sviluppo del Diritto naturale, e regge o rovina co'fondamenti di quello; non che essere contraria, è piuttosto una *varietà* di questo sviluppo e si accorda con le altre ne'principî, nelle esigenze e nel processo, diversificando da esse solamente in una ipotesi tutta accidentale.

Se ora si considerano le particolari esigenze morali, come si manifestano a ciascun uomo nella coscienza, è chiaro che la loro diversità si connette con la diversità delle relazioni, nelle quali egli è attivo. Negli affari ci sentiamo tenuti alla solerzia, nel traffico alla probità, nella conversazione alla benevolenza; la famiglia esige un modo particolare d'azioni, e così pure lo Stato. Quindi la cosa più naturale sarebbe quella di cercare il motivo della diversità in questi rapporti. A tal

uopo non basterebbe il considerarli semplicemente come una diversa materia, ma come una fonte diversa. Dovremmo a ciascuno attribuire un fine morale proprio, il quale avesse in sè medesimo la sua origine; quindi dovremmo cercare per questi fini diversi l'unità fuori dell'uomo. Perciò la filosofia razionale distrugge immediatamente questi rapporti, per non riconoscerli di nuovo che quando sono contenuti nel suo concetto fondamentale dell'etica. Questa astrazione relativamente allo Stato, è lo *stato di natura*. Questo stato si è posto in differenti modi; come fatto storico, come presunzione, come finzione; finalmente, comprendendo meglio la cosa nel senso di questa maniera di filosofare, come astrazione scientificamente necessaria. L'inclinazione ad ammetterlo è la stessa in tutti i filosofi: io posso pensare di essere senza Stato, e perciò lo Stato non è assolutamente richiesto dalla ragione; io debbo ora ammettere che esso non esista, per vedere se il concetto di me stesso, come essere pensante mi ci riconduca. Si può similmente contrapporre allo stato di famiglia, allo stato di commercio (delle relazioni reciproche) uno stato di natura, e ciò si è anche fatto, sebbene non venisse espresso precisamente. Poichè, quando si afferma p. e. che la unione e la minuta divisione de' beni non debba in modo alcuno dipendere dal bisogno e dal fine dell'agricoltura, ma interamente dalla sola libertà individuale, ciò presuppone nondimeno, che invece di prendere per punto di partenza un rapporto reale quale è l'agricoltura, si è fatta astrazione da essa e cominciato da questa astrazione: cioè dallo stato naturale. — Distruggendo, o negando la reale sussistenza di questi rapporti, si negano anche le esigenze reali che vèngono da essi, e non possono di nuovo aver valore che allora e intanto che risultano da quella deduzione. Quindi le forme o stati del mondo morale non impongono leggi all'uomo, ma piuttosto le ricevono esse

stesse dal concetto della sua esistenza, e perciò tali che sono *necessariamente del tutto diverse*, da ciò che richiede la loro propria natura.

Se, cioè, l'uomo si considera col pensiero, sciolto da ogni vincolo ed unione, ma però tale che riconosca ancora una regola a lui superiore, è chiaro che questa non può essere imposta che a lui solo come individuo; egli è il soggetto esclusivo della regola. Solamente ciò che egli può, solamente ciò che ha ancora un valore e significato, quando si considerano per sè la sua azione e l'adempimento della regola, è il fine di questa. La quale deve dirsi soddisfatta, quando egli l'avrà adempita, cioè allora solamente che egli, considerato in sè stesso, non ha nulla a rimproverarsi. Non si può esigere da lui, e però non può essere soggetto della regola, uno stato comune e generale, a cui non si giunge che mediante il concorso degli altri. Così p. e. la regola può solamente ordinare: « Tu devi esser pronto allo Stato! » e non già: « Lo Stato deve esistere! » Altrimenti ciò che si esige non concernerebbe lui come individuo, ma come parte di una totalità. L'Ethos greco tende ad un ordine universale. Perchè l'Ethos sia soddisfatto bisogna stabilire quest' ordine, senza riguardo al modo o qualità dell'azione umana. Qui al contrario ciò che si richiede è la qualità di questa azione. Il risultato dell'azione e ciò che per essa si forma e viene ad esistere nel mondo, è solamente una cosa accessoria, e non già quella che si vuole in origine. Gli antichi sistemi di Dritto naturale cominciano anch' essi pressochè tutti col concetto dell'azione, de' suoi generi, della imputazione, ecc. Perciò presso i Greci il dovere del cittadino si ricava dall' Ethos dello Stato; al contrario secondo i moderni il cómpito dello Stato si deduce dal dovere dell'uomo senza Stato. Ciò è della massima importanza, chi voglia comprendere il contenuto dell' Ethos. Infatti nel primo

caso si viene a questa conseguenza: l' uomo ha de' doveri, i quali non potrebbe avere in alcuna guisa, quando si pensasse isolato. Nel secondo all'opposto, lo Stato stesso deve essere privato dei suoi fini propri, perchè l'individuo non potrebbe o non saprebbe adempierli. Il fine della pena p. e. non può essere il *compenso* (rappresaglia); giacchè a qual uomo spetterebbe di amministrar la giustizia? Quindi è facile intendere che ciò non competa neanche allo Stato (1). La esistenza de' ceti non è un'esigenza morale e bisogna rigettarla senza esame, perchè ciò non è oggetto delle mie azioni. Se ogni ceto, seguendo esclusivamente il suo fine, arriva al grado più alto del suo sviluppo, senza però schivare que' difetti che nascono dalla parzialità — se il guerriero è valoroso, ma rozzo, il sacerdote è pio, ma poco destro, il dotto è istrutto, ma un po' molle — si biasimerebbe a ragione da coloro che sostengono quella opinione, la imperfezione degli uomini in una tale condizione; ma non terrebbero però nessun conto di ciò che vi è anche di eccellente, voglio dire la perfezione e forza del tutto. *Ondechè il contenuto di tutta l'etica consiste semplicemente di precetti riguardanti le azioni isolate degli individui.*

Per vedere quali siano queste azioni bisogna veramente, stando a ciò che si richiede, derivarle dal concetto fondamentale. Ma siccome tale astrazione, come dimostreremo in progresso, non basta mai a dare risultati positivi, così quì si raccoglie immediatamente e si concentra l'attività e l'interesse di tutti i sistemi che appartengono a questa direzione scientifica. Il fine delle azioni comandate è: — il solo uomo: cercare, o di conseguire il proprio soddisfacimento, però saggiamente — così Hobbes, Tomasio — oppure, siccome la virtù contiene in sè anche l'abnegazione, di procacciare soddisfaci-

(1) P. e. Fichte, Dritto nat. II. parte, 129.

mento agli altri uomini, come il lor bene, la loro libertà, ecc.— Eccettuati gli esseri, che gli somigliano, la sua ragione astratta e il suo interesse non gli presentano nessun altro oggetto. L'unità, lo sviluppo delle forze di uno Stato, la euritmia e bellezza della vita, la fede, la divozione, l'onore si lasciano addietro, o scompaiono del tutto. Da tali cose non riesce alcun bene agli uomini. Kant conseguente a questi principî, sbandì i doveri verso Dio dall'etica. Gli antichi e i moderni li sostengono come doveri. Così i doveri verso Colui, che secondo il suo concetto proprio è causa assoluta di ogni essere e di ogni dovere, ottengono la loro sanzione mediante un secondo assoluto, cioè la natura dell'uomo, e appariscono nella stessa linea insieme con gli altri doveri, sebbene essi soli, se esistono, conferiscano a questi la qualità di doveri. Ciò sarebbe lo stesso, come se un seguace di Kant mettesse in un fascio i doveri che si hanno verso il prossimo, i parenti, i figli, il coniuge, e quello che nasce dallo stesso *imperativo morale*. — La ragione, giunta all'ultimo termine dell'astrazione, non trova che un solo fine, e questo è ella stessa, la forma del pensiero. Soddisfarla mediante l'azione: in ciò consiste la perfezione umana. Essa è compresa in parte come un secondo dovere oltre il soddisfacimento degli altri uomini, in parte come la somma e il fondamento di tutti gli altri doveri. Ma il suo concetto non è altro che conformità perpetua delle azioni alle massime, monotonia, immutabilità, senza alcuna vicenda di affetti e passioni. — Questa virtù negativa di non contraddire mai sè stesso, trovasi già nell'idea di Spinosa dell'impero dell'anima sugli affetti, nella *pax interna* di Tomasio, che consiste nell'impedire le passioni; e finalmente con maggior chiarezza e intelligenza nella regola suprema dell'etica data da Kant: « Opera secondo una legge, che possa essere legge universale, e che non possa far nascere mai una contraddizione con sè stessa. »

CAPITOLO SECONDO.

SEZIONE SECONDA

DIVISIONE IN MORALE E DRITTO NATURALE

Distinzione di fatto dei doveri. — Modo scientifico con cui la intendevano i Greci. — Modo con cui si intende dai moderni. — Tomasio, Kant, Feuerbach. — I due problemi del Diritto naturale, — in particolare, deduzione del dritto nel senso soggettivo. — Storia di essa sino a Fichte e Feuerbach.

La realtà ci mostra due specie di precetti morali, la cui differenza consiste evidentemente in ciò, che lo Stato costringe all' adempimento degli uni, e l' adempimento degli altri è lasciato all' arbitrio dell' individuo; e però, negli uni si ha riguardo al sentimento, negli altri all'azione. La scienza dunque deve dimostrare la ragione di questa differenza.

I Greci la trovano nel diverso soggetto dell' Ethos, perocchè questo si manifesta o nell' uomo in particolare, oppure nello Stato in universale. Ciò che esso vuole è da per tutto lo stesso e dello stesso modo; ma gli obblighi dello Stato, se vengono da questo adempiuti, diventano per questa cagione anche tali per l' individuo. Quindi l' obbligo che appartiene allo Stato non induce in esso alcuna coazione; e l' individuo che è soggetto alla coazione, non ha un obbligo immediato e diretto, e può anche darsi che non si tratti affatto del suo sentimento. A' Greci non reca alcuna maraviglia che

l'uomo venga limitato nelle sue azioni, perchè il mondo raggiunga la sua forma perfetta. Non v'era dunque quì necessità di una distinzione nell'Ethos medesimo. Platone distingue l'uomo giusto e lo Stato giusto. Aristotele distingue l'Etica dalla politica, astrazione fatta dallo Stato (πολιτικὸν δίκαιον) non v'è per lui che *una sola* giustizia (ἁπλῶς δικαίον). Generalmente il considerare quale sia il rapporto dell'Ethos con gli uomini presi individualmente, se coattivo, o nò, non poteva essere per i Greci di grande importanza. Per contrario nella moderna filosofia la questione principale dev'essere appunto questa: come la legge ha effetto in me? Mi obbliga ella solamente, o mi costringe? Ora la moderna filosofia non riconosce doveri, che fossero primitivamente imposti allo Stato, e molto meno che da essi nasca una limitazione nell'individuo. Per essa, la ragione sufficiente della coazione deve essere data con l'uomo stesso, fatta astrazione dallo Stato (nello stato di natura). Con una sola regola fondamentale e per uno e medesimo soggetto, essa deve dimostrare necessariamente la diversità dei precetti, quelli che si possono far adempiere per forza, e quelli che nò, gli esterni e gl'interni; il che non può fare, se non trovando una primitiva divisione di quelli, cioè, due diversi fini dell'Ethos, de' quali, in virtù del proprio concetto, l'uno esige la coazione, l'altro la esclude — legge giuridica e Morale. Laonde la necessità di trovare questa distinzione nasceva dal principio soggettivo della nuova filosofia. Sebbene si richiegga ancora di depurare questa scoperta dagli elementi eterogenei, onde la guastarono i metodi astratti, non cessa però di essere un grande progresso. Infatti il modo di vedere dei Greci non può nè spiegare la dipendenza della coazione dal volere degli individui, (il dritto nel senso soggettivo) nè tampoco la diversità che passa fra il dritto e gli altri fini della comunità.

A Leibnitz spetta l'onore di avere il primo, per così dire, prestabilito la forma dell'Etica moderna, la divisione in morale e dritto; ma lo sviluppo di questa forma fu opera di Tommasio. — Il sistema socialista, anche come fu più ampiamente perfezionato da Puffendorf, non conosce che queste due scienze etiche senza suddivisione: la positiva, cioè, la teologia, e la filosofia, cioè il dritto naturale. Ad esse Puffendorf fa anche corrispondere la distinzione del *forum internum*, e dell'*externum*, cosicchè tutti i doveri *interni*, o, come noi li chiamiamo al presente, *morali*, appartengono alla teologia, e alla filosofia, cioè al Diritto naturale, non devono appartenere che gli esterni. Ciò tuttavia non gli impedisce di trattare in un titolo apposito *de promiscuis officiis humanitatis*, nel quale s' incontrano promiscuamente le norme del *gius* delle genti *de accessu ad litus alienum*, *de foro praebendo* e i doveri della beneficenza e della gratitudine. Al contrario Leibnitz nella sua lettera sul Dritto naturale di Puffendorf rivendica alla filosofia anche il *forum internum*. Egli confessa che i doveri interni non appartengono veramente al Diritto naturale; non pertanto essi non potrebbero nemmeno lasciarsi alla teologia, ma dovrebbero ricavarsi dalla ragione *(ratio)*. Egli quindi stabilisce oltre il Diritto naturale e la teologia (positiva), anche una dottrina razionale dei doveri interni, cioè, una *filosofia morale*. — Tomasio, — quest' uomo, il quale manca veramente di idee, come tutto l'indirizzo da lui dato a questo genere di cognizioni, ma nondimeno contrasta, per la vivacità e vigore del suo intelletto, non meno coll'affettata antica maniera scolastica, che egli combatte da capo a fondo, che col procedere fiacco e snervato di Wolf e dei suoi successori — è quegli, cui toccava la bella sorte di mettere in opera ciò che Leibnitz avea presentito. I suoi primi scritti, a dir vero, hanno per obbietto di sviluppare

il sistema socialista in una maniera tradizionale, e non manca neanche in lui il titolo *de promiscuis officiis humanitatis*. Ma l'arbitrio, onde il *forum externum* e l'*internum* sono insieme confusi dai socialisti, lo determina a ricercare un principio dell'Etica, con cui possa dare a ciascuna delle classi di doveri una base propria, cosicchè la prova del loro diverso carattere possa essere ricavata dalla ragione, ed anzi, come egli asserisce, con una evidenza tale che debba riuscir chiara anche all'ingegno più limitato (*stulto*). Così egli distrugge il sistema socialista, nel principio del quale, cioè, l'istinto della socialità, non poteva essere fondata una tale distinzione, e pone in luogo di questo l'istinto della felicità. Quindi deduce la doppia legge: di cercare, cioè, la pace esterna, e la interna. A questa distinzione corrisponde poi il dritto e la morale — dovere negativo di non ledere gli altri, e positivo di far loro ciò che vorremmo fosse fatto a noi stessi -- *forum externum* e *forum internum* — necessità coattiva e necessità non coattiva (semplicemente morale) del dovere. Tommasio è perciò il primo che abbia dato un fondamento alla divisione de' doveri in perfetti ed imperfetti, la quale già troviamo fatta da Grozio, e servì a distinguere realmente i doveri secondo il criterio della coattività nelle *regulas justi* e nelle *regulas honesti*, *decori*, *officia humanitatis* (1). La sua opera posteriore: *Fundamenta juris naturalis*, ha per obbietto nel libro primo di analizzare questo nuovo principio; i seguenti, mentre conservano l'ordine della sua prima opera: *Institutiones jurisprudentiae divinae*, non hanno altro scopo, che d'indicare i punti, in cui egli si scosta dalla medesima. Ma tali punti non consistono quasi in altro, se non in

(1) Fund. jur. nat. l. 11, c. 6, § 3. A torto ciò si è attribuito a suoi scolari.

questo: che que' doveri che esistono per motivo della pace interna e non dell' esterna, e che egli prima, seguendo i socialisti, avea trattato insieme a quelli di quest'ultima classe e in gran parte avea considerato come *coattivi*, nella presente opera li separa da questi e li dichiara non coattivi, p. e. la patria potestà. — Nella scuola Wolfiana non si trova su questo proposito alcun progresso.

Ora è vero certamente che col sistema di Tomasio abbiamo guadagnato questo, che, cioè, i caratteri materiali, la pace interna e la esterna, il dovere positivo e il negativo, ed i formali, la coazione e la non coazione, corrispondono reciprocamente fra loro; ma questi non appariscono altresì come conseguenza necessaria di quelli; il che nondimeno devesi esigere. Non ci è data, cioè, ragione alcuna, perchè i precetti che hanno per iscopo la pace interna, escludano la coattività, quelli che hanno per iscopo l'esterna, la richieggano. Si potrebbe o per entrambe queste specie, o per nessuna di esse stare alla libera scelta di adempiervi o nò. Per poter dare questa ragione, e quindi dedurre come necessario il diverso effetto della morale e del dritto dalla loro diversa nàtura, si dovette porre invece della pace interna ed esterna, la *libertà* interna ed esterna. Ciò si fece da Kant. La libertà interna esclude, secondo il proprio concetto, la coazione. Le leggi che hanno soltanto per fine la libertà interna — non direttamente le determinate azioni, a cui essa deve risolversi — sono a sè stesse contradditorie, se costringono. Le leggi, al contrario, che hanno per fine la libertà esterna devono costringere; siccome la libertà esterna non può derivarsi dall' adempiere e dal non offendere la legge, come per esempio il bene (das Wohl); siccome la libertà cessa, quando l' effetto dipende da altri, così è necessario

che sia posto realmente anche questo effetto. Se p. e. uno mi dà una cosa che è mia, ma non era costretto a darmela, io ho bensì ottenuta la cosa, ma non esiste e non esistette per parte mia libertà sulla cosa. Così la Morale contiene le leggi che hanno per fine la libertà interna, il Diritto naturale quelle che hanno per fine la esterna. Sebbene solamente la distinzione esistente nella vita pratica fra doveri coattivi e non coattivi avesse mosso le menti a ricercare un principio, che potesse logicamente legittimarla, e che solo servisse di guida in questo genere d'investigazioni; nondimeno, ormai che questo principio è trovato, l'*esistente* è viceversa giudicato secondo questo stesso principio. La distinzione nella vita pratica deve essere appunto quella, che si può da essa dedurre. Perciò d'allora in poi vale come necessità razionale (come esigenza della ragione), *che solo le leggi*, *che hanno per iscopo la libertà esterna*, *possano essere coattive*.

E qui sarebbe finita ogni altra deduzione o sviluppo della dottrina, se per questo non rimanesse ancora *intatto* il concetto proprio della sfera giuridica, al quale conduce da sè la stessa libertà esterna: — *il dritto nel senso soggettivo*. Siccome la legge giuridica, per la particolar qualità del suo fine, la libertà, deve necessariamente volere la coazione, così deve anche volere che questa coazione dipenda dal beneplacito di colui, per la cui libertà la legge esiste. Imperocchè, quando pure ottenga con ogni sicurezza l'oggetto della mia libertà, ma non dipenda da me anche di non ottenerlo, io non sono libero. La coazione, con cui ottengo il *mio*, non deve essere assolutamente che una conseguenza della mia volontà, se la mia libertà deve essere attuata. Questa libertà è quella che vuole l'Ethos. E ciò che qui grandemente rileva, si è che l'Ethos non solamente ha quella libertà come fine, pel quale richiede le azioni degli altri; ma

esso stesso la comparte immediatamente. Colui pel quale essa viene stabilita, ha la coscienza che non solamente la libertà deve essere prodotta per lui, ma che egli l' ha di già, e può farne uso. Essa non è già come p. e. il bene (das Wohl) che, quantunque richiesto dall'Ethos, pure non si produce che a modo di fatto e non esiste che come una cosa di fatto; ma è un effetto dell' Ethos ed è essa stessa, per così dire, una cosa etica. Questa diretta sanzione della libertà trovasi di già dopo i Romani in modo netto e preciso nella vita pratica e nella coscienza, e soprattutto nella coscienza e nella vita germanica. Essa è un fatto; e però la scienza non poteva nè rimuoverla, nè negarla, ma accoglierla nella sua sfera. Da ciò nasce ora una nuova distinzione scientifica fra la legge morale e la giuridica. La morale non produce che una semplice necessità ed ha una conseguenza solamente per colui, il quale è sottoposto a questa necessità. Quegli, in favore del quale risulta una qualche conseguenza dall' *adempimento* del precetto che lo concerne, il cui bene (das Wohl) p. e. deve essere recato ad effetto, non è in alcun modo in uno stretto rapporto col *precetto stesso*. Il suo rapporto, che Grozio chiama *aptitudo*, è perciò privo di qualunque etica importanza, e l' idea dell' *aptitudo* si perdette anch' essa ben presto nell' Etica. Ma la legge giuridica non impone solamente la necessità, ma conferisce anche la libertà; ha perciò, non solo quando viene adempita, ma anche perchè essa esiste, un doppio rapporto: il primo con colui al quale è data, l' altro con colui pel quale è data: con quello che è *obbligato* e con quello che ha diritto all' adempimento dell' obbligazione. Anzi la stessa coazione, per cui i suoi doveri si distinguono dai morali, non apparisce che come conseguenza di quella libertà, e in prova di ciò essa non viene già immediatamente applicata in forza del suo precetto; ma

solo per mezzo dell'*avente dritto*, quando egli lo voglia. Quindi nella legge giuridica la necessità che essa impone come la Morale, non è che cosa secondaria, e la libertà che essa fonda, è la cosa principale: — il dritto. Perciò finalmente Feuerbach (1) così espresse la distinzione fra la Morale e il Dritto naturale: *La Morale è la scienza dei doveri*, *il Dritto naturale la scienza dei dritti.*

Con questa distinzione però l'Etica restò inviluppata in due contraddizioni, e il suo problema consiste appunto nella loro soluzione. La prima è quella fra la legge morale e la giuridica, e tra le conseguenze necessarie che da esse derivano. L'altra è quella fra la legge giuridica e la facoltà o diritto individuale.

Quanto al primo punto: la ragione, proponendosi per iscopo la libertà esterna, deve di necessità assicurare come legge giuridica, la possibilità appunto di quelle azioni che essa vieta come Morale. Nessuno può, secondo la legge giuridica, impedire a colui che vuole uccidersi o scialacquare il suo avere, che egli lo faccia; sebbene la legge morale esiga che ci astenghiamo da queste azioni. La scuola di Wolf perciò limita il *diritto proprio* alle sole azioni moralmente lecite. Ma la Morale abbraccia qualunque azione, e alla fine non avremo più, secondo quella, nemmeno il dritto di star oziosi, perchè l'ozio è contrario alla morale; di godere della nostra proprietà, perchè vi sono degli indigenti. Kant cerca togliere questa contraddizione, col dire che la ragione dà la libertà esterna per il suo proprio fine, acciocchè i suoi precetti possano essere adempiuti con tutta la libertà interna. Una persona non contraddirebbe a sè stessa nemmeno in un tal caso; potrebbe tentare, affinchè la vittoria riescisse

(1) Critica del Dritto naturale.

tanto più nobile, potrebbe non volere provvisoriamente ciocchè veramente vuole, avuto riguardo al fine. Ma questa limitazione e, per così dire, abbandono di sè stesso per un fine futuro, questa libera scelta dei mezzi non è l' essenza di una legge razionale. Razionalmente poi necessaria per la libertà interna non è in alcun modo la esterna. È vero che l'esperienza ci mostra quanto esse influiscano l' una sull' altra, ma non ostante, secondo il loro concetto, sono fra di loro indipendenti. Quand' anche agli uomini sia impedito da una forza esterna di uccidersi, di scialacquare, di esser oziosi; nondimeno il loro interno sentimento può esser quello che gl' induca a non dissipare, a non uccidersi, non essere oziosi. In caso contrario è certo che la ragione non solo dovrebbe assicurare contro la limitazione imposta dagli altri uomini; ma altresì contro la limitazione che impone natura. Essa dovrebbe p. e. fare tutte le persone ricche, perchè potessero essere spontaneamente temperanti, e così viceversa tutte le persone povere, acciocchè non l'abbondanza, ma la probità le ritenesse dal rubare. Anzi la contraddizione va anche più oltre. La ragione esige come Morale, che la coazione venga rimossa; dove che come legge giuridica vuole il contrario, che, cioè, si usi la coazione. Ora come Morale essa si estende a tutte le azioni, e quindi viene che prescriva le stesse azioni necessariamente in una doppia guisa; per mezzo di ciò, che essa deve fare (costringere) in una, opera qualche cosa che non può permettere nell' altra. La legge giuridica mi comanda di pagare il creditore, io devo dunque secondo la ragione esser costretto a pagare. Ora la Morale mi comanda lo stesso; dunque è contrario alla ragione che io sia costretto. Perciò Kant ha fatto la seguente distinzione: la Morale dà bensì ai doveri giuridici la sua sanzione: però il loro contenuto non è dato affatto da essa,

ma dalla legge giuridica (1). Ciò per altro non toglie affatto la contraddizione, tostochè la morale fa anche suoi i doveri giuridici; perciocchè così essa è condotta necessariamente a richiedere anche per questi la deliberazione *senza coazione*. — Per questa cagione nel periodo posteriore del Dritto naturale si scorge dappertutto uno sforzo per dare al dritto un principio sostanziale, indipendente, che fosse veramente distinto dalla Morale; e con ciò si crede di ovviare a quella contraddizione. Ma non basta, a quest' uopo, di separare la legge giuridica e la coazione dalla Morale, bisogna separarle anche dall'etica in generale; come in progresso venne fatto da Fichte; il quale ha in ciò la coscienza di avere finalmente appagato un bisogno da lungo tempo riconosciuto.

Quanto al *secondo* punto: la legge giuridica e il dritto sono contraddittorî secondo il loro concetto. Cioè a dire, che qui non si domanda più perchè esiste una legge giuridica, una legge che m' impone di risparmiare la libertà degli altri, anche contro i fini morali; ma sibbene, se essa esiste, come se ne può dedurre un diritto. Ed invero il dritto, la libertà di fare o non fare, non si può dedurre da una legge, come quella che non contiene che il necessario. Il bisogno di conciliare queste due idee, è per così dire, la cagion motrice di ogni progresso nella storia dei concetti fondamentali del Dritto naturale. I più antichi non sentivano ancora questo bisogno. Essi troncano la deduzione della legge e del dovere, per trattare del dritto come una *facultas moralis*, come una *potentia activa*, a cui poscia solo superficialmente attribuiscono come causa la *natura*, *lex*, *consensus*, o *Deus*. Tostochè si cominciò a fare ogni sforzo e seriamente si procedette a trovare in tutto ciò una connessione sistematica, prevalendo ancora il

(1) Elementi metafisici della teoria del dritto, II edizione p. XVI.

carattere astratto, non si voleva con ogni sorta di opposizioni, riconoscere nel *diritto personale* un nuovo concetto. Perciò le susseguenti investigazioni dovevano riuscire a considerarlo siccome posto immediatamente insieme col dovere, e solo come un altro lato di esso: « ciò che io *devo*, lo *posso* ancora; » perciò ogni precetto racchiude già, secondo il suo concetto, l'autorizzazione. Così Wolf, Nettelbladt ed altri. Ma ciò non è veramente autorizzazione; giacchè questa è di tal natura che si può anche non farne uso, e vi sono diritti tali, che non si deve. Invece di cercarlo nel proprio dovere, si cercò quindi il dritto nel dovere altrui: « se io *devo* per te, tu *puoi*; la mia limitazione è per sè stessa una ampliazione per te. » Così Heydenreich, Hoffbauer ed altri. Ma da ciò che io devo lasciarmi costringere, non segue ancora in nessun modo che altri possa costringermi. Se io, non lasciandomi costringere, opero irrazionalmente; da ciò non segue ancora, che altri costringendomi operi razionalmente. Quindi la libertà dell'*autorizzato* così esisterebbe *di fatto*, quando l'*obbligato* realmente adempisse al precetto, ma non avrebbe quel valore morale (etico), che vien pensato nel concetto del dritto, e l'uso reale di essa sarebbe perfino contrario alla ragione, perchè non si può, generalmente parlando, limitare la libertà di altrui. Anche l'altro particolar carattere del dovere giuridico, p. e. che l'adempimento di esso sia anteposto a quello del dovere morale, non si può spiegare che quando la sua essenza è tale, da richiedere un dritto antecedente: ma allora non si può da esso dovere dedurre il dritto. Quindi bisognò smettere il pensiero di dedurre il dritto dal dovere, sia proprio, sia altrui; non resta perciò altra scelta da fare, che di dedurlo direttamente dalla legge giuridica. Il concetto della legge giuridica inchiude, come esso è posto, anche quello del dritto (autorizzazione). Ma qui si

andò incontro egualmente alla contraddizione della *lex permissiva*. Una legge non può che comandare, e non già permettere; il contenuto particolare della legge giuridica distruggerebbe dunque la universale natura della legge, il che riesce assurdo. Ma a dir vero una legge che conferisce libertà non è assolutamente contraddittoria, se si parla di leggi che facciano effetti veramente reali. Infatti trattandosi di cause viventi, non si può generalmente, prima dell'esperienza, dire di alcuna di esse ciò che possa e ciò che non possa fare; e che a quelle leggi tenga dietro la libertà, ce lo mostra appunto l'esperienza. Così la legge naturale della procreazione fa indipendente il figlio dal padre, la legge dello Stato sanziona la libertà del cittadino, e il comando del padrone fa libero lo schiavo: ma la legge razionale non può conferire libertà; perchè sarebbe d'uopo che questa legge contenesse come conseguenza, e perciò prescrivesse quelle azioni che dovrebbe permettere. Adunque lo scioglimento della contraddizione universalmente sentita nella *lex permissiva* non riesce a questo vero: da una legge non può derivare nissuna libertà; ma a questo: ciò che deve derivarne logicamente, non può derivare come *possibile*, ma solo come *necessario*. Non pertanto non si poteva più retrocedere, e il dritto (autorizzazione) dovette trovarsi assolutamente nel concetto della legge giuridica. Allora Kant ricorse all'espediente di dire, che questo concetto non contiene già immediatamente, ma mediatamente esso diritto; così la legge giuridica, che comanda o proibisce qualche cosa, ma non tutto, pone una sfera vuota, nella quale a nome della legge medesima si può operare a piacimento; — ciò è il diritto (autorizzazione). Questa però non è una facoltà positiva, ma solo negativa; ciò che non è divieto, non è ancora un dritto. La libertà anche in questo caso, e non ostante il dovere coattivo degli altri, non sarebbe che una

conseguenza *di fatto*, e il carattere proprio del dovere giuridico non verrebbe spiegato; siccome avviene, quando si cerca di dedurre il dritto dal dovere altrui. Quindi, direttamente come facoltà (permissione) positiva, la legge giuridica deve contenere il dritto (autorizzazione) — su questo finalmente insiste ancora Feuerbach — e ciò d'altra parte neppure è possibile, perchè una legge razionale positivamente permissiva è una contraddizione. Così doveasi fare l'ultimo passo nel Dritto naturale: era mestieri che il dritto dell'uomo fosse tenuto come una qualche cosa primitiva, da cui solamente derivasse la legge giuridica. Ora, ecco come si procedette: dapprima esso fu considerato come conseguenza del dovere — poichè è inerente alla natura dell'Ethos di volere primitivamente il dovere — di poi come fondamento del dovere, ma nondimeno come conseguenza della legge giuridica; finalmente come fondamento di questa. Però di questa guisa cessava di essere una conseguenza della ragione; ma al contrario esso medesimo è la prima condizione e la prima premessa nella deduzione, e non ha neanche più bisogno di contentarsi dell'impero della legge giuridica: il Dritto naturale è messo fuori dell'Etica. Il progresso che si fece su questo punto, come su quello ricordato di sopra, fu opera anche di Fichte; e non è che una parte integrale della forma, che si ebbe da lui tutta la filosofia. Onde che in altro luogo considereremo tanto questo progresso, quanto le conseguenze più ampie che ne derivarono.

Ma bisogna ora rispondere alla questione; perchè dunque il Dritto naturale si studia indarno di dedurre il dritto dal dovere, o il dovere dal dritto; perchè non li fa derivare entrambi d'un sol tratto dalla legge giuridica? Ciò facendo, i caratteri del dovere perfetto verrebbero dedotti dal dritto dato insieme con quello, e viceversa il dritto (autorizzazione)

positivo dal dovere altrui posto insieme col dritto medesimo. Ma l'unico ostacolo si è questo, che un tal genere di *produzione* non è più logico. Certamente in un corpo vivente qualcosa è ad un tempo effetto e causa di un'altra; ma la deduzione razionale non può trovare nel concetto superiore, se non l'uno nell'altro o entrambi, non già l'uno determinato e dipendente reciprocamente dall'altro. Laonde, quando si cerca di dedurre ad un tratto insieme il dritto e il dovere, come non si mancò di fare certamente in sul finire di questa direzione della filosofia del diritto, si cade nel puro sincretismo: essi appariscono come due cose poste l'una accanto all'altra, come un semplice aggregato, invece di divenire per virtù vitale un tutto; perciò coloro che procedettero di questa guisa, non poterono conseguire quello a cui miravano: come fu dimostrato da Feuerbach (1). L'etica astratta, come sopra è stato osservato, non richiede condizioni (stati) ma solo azioni dell'individuo. La legge giuridica non può dire nel mondo: esista uno Stato! perchè quelli che l'ascoltano non sono che individui isolati. Tanto meno può dire: tu devi essere guarentito nella tua libertà! perchè ciò non è in suo potere. Non può che dire ad uno: io non proibisco questo! E all'altro: tu devi sottometterti di buon grado a questo! ma ciò che vien detto per l'uno, non esiste per l'altro. Ad ognuno la sua « propria ragione » deve chiarire ciò che ha da reputare come dritto o come dovere; questa ragione parla soltanto a lui, e non agli altri (2). Il non divieto dell'uno e la limitazione dell'altro hanno così poca connessione fra loro, come due uomini, di cui ciascuno sogna dell'altro. Non v'è alcun potere che valga realmente sopra di loro, nè vi ha intorno ad essi alcuna condizione o stato

(1) L. c. p. 209 e seguenti.

(2) Ciò si dice anche nel modo più preciso da Feuerbach l. c. p. 147, 148.

reale che li unisca. Allora solamente il diritto apparirebbe come prodotto naturale della legge razionale, quando questa dicesse: Tu devi assicurarti la tua libertà, difendere la tua proprietà! Con ciò imporrebbe realmente una necessità. Ma la legge giuridica non dice così, e se così dicesse, non esisterebbero allora che doveri, ma non diritti.

In tutte queste difficoltà incorse necessariamente il diritto naturale per la particolar natura del suo principio. Dalla ragione non possono derivare effetti o conseguenze eterogenee, e che liberamente si limitino tra loro. La ragione non può produrre in guisa tale, che il prodotto venga ad essere indipendente da essa. L'uomo che pensa isolatamente, non è tenuto che ad azioni isolate; nessuno stato, al quale egli ad un tempo appartenesse insieme con altri, può apparirgli come precetto o sanzione. — Perciò le difficoltà e contraddizioni quì rinvenute non le stimiamo già una superflua sottigliezza. La sottigliezza non consiste che nello sforzarsi ad ottenere i risultati per mezzo di una deduzione, la quale si attiene solamente ai caratteri del *concetto*, e non si contenta, o non adotta niente di ciò, che la realtà vivente crea dalla cosa stessa. E in che consiste mai la filosofia astratta se non in questo sforzo? Laonde la sottigliezza è la essenza di tale filosofia, e il ricercare sin dove essa conduca, è il mezzo unico di conoscerla e giudicarla. Avrebbe guadagnato la causa se le pretensioni, che da essa derivarono e cercarono di introdursi nella scienza, non fossero state in realtà rivolte anche contro di essa, e cagione di critiche e rimproveri severi. E così dovea essere necessariamente, per la natura stessa di quella; perocchè tuttociò che deriva per conseguenza necessaria da tale sottigliezza, venne, come dimostrammo, realmente riconosciuto dalle grandi intelligenze che seguirono questa direzione nella filosofia del diritto, e da ciò prese norma il progresso scientifico. Quì si conferma ciò che asserimmo di sopra; ciò che giudica la scienza è lo stesso processo storico.

CAPITOLO TERZO.

SEZIONE SECONDA

LA TEORIA DEL DRITTO

(Dritto naturale nel senso meno antico)

L'eguaglianza — Deduzione del Diritto naturale dal concetto della libertà — Concetto del Diritto primitivo e sua storia — Carattere negativo del Diritto naturale — Rapporto fra il Diritto naturale ed il Diritto romano.

La logica si può chiamare il cuore della filosofia moderna, che spande fuori e di nuovo in sè raccoglie le sue pulsazioni; il Diritto naturale è, per così dire, il volto di quella, nel quale l'anima si specchia. Infatti la libertà degli uomini, la causa segreta e motrice di tutti i loro sforzi, vedesi anche qui espressa manifestamente come principio.

Se la libertà si deduce dal concetto dell'uomo, deve risultare uguale per ciascuno; e se questa libertà è il fine esclusivo di tutte le leggi coattive, non v'è nulla che possa distruggere l'uguaglianza. Alla disuguaglianza del diritto perviene l'etica, la quale parte dal fine dei rapporti. Se deve esistere un posto d'onore, e un rappresentante della maestà divina, a quello è forza attribuire un privilegio di nascita, a questo l'essere di una persona sacra ed inviolabile. La destinazione della famiglia assegna all'uomo una condizione giuridica diversa da quella della donna. La disuguaglianza del diritto sarebbe anche *richiesta* dall'ideale

dell'uomo in genere, da quella nobilissima complessione della sua essenza, che egli deve svolgere e recare ad atto. La maggior approssimazione a questo ideale dovrebbe produrre maggiore libertà e diritto. Ma il concetto dell'uomo si trova in tutti ed in ogni rapporto; e però la perfetta uguaglianza giuridica è il requisito del diritto razionale; essa è una condizione voluta da tutti gli scrittori di Diritto naturale, dai più antichi, come dai più recenti. Questo principio, sviluppato a rigor di logica, esclude i privilegi di nascita, i diritti di maestà, almeno gli irrevocabili, i riguardi alla individualità, sia come tutela, sia come ricognizione dell'ideale. Esso condurrebbe ad accordare alle donne nell'amministrazione dello Stato, una parte uguale a quella degli uomini, e gli stessi figli giunti all'età della ragione, ne' quali il *concetto* dell'uomo è divenuto una realità, dovrebbero avere il diritto di non essere sottoposti ad un tutore e occupare un grado uguale a quello degli altri. La massima platonica: « a ciascuno il posto, che gli fu dalla natura assegnato! » e questa: « a ciascuno un posto eguale a quello degli altri! » sono in perfetta antitesi.

Laonde la libertà, come primo principio del Diritto naturale, è senza contenuto, cioè, senza oggetto determinato e senza limiti. Sarebbe conforme alla Natura, che ogni dritto fosse dapprima determinato dal suo proprio oggetto, e da ciò derivasse il limite; ma quì la determinazione ha luogo in modo inverso; perocchè da quella libertà vuota non può essere ricavato l'oggetto; ma bensì il limite alla uguale libertà degli altri. Ondechè da questo limite convien dedurre i determinati oggetti dei diritti; quando non si debbano altrimenti dedurre semplicemente dalla ragione. In questo sillogismo i diversi oggetti dell'esperienza formano *la minore*, il concetto della libertà uguale per tutti *la maggiore*, e *la conseguenza* deve contenere i diritti e le istituzioni determinate. Tutta l'opera del Diritto naturale

versa in questa deduzione.—Fra gli oggetti però che formano la minore del sillogismo si distinguono incontanente due classi per la loro diversità generica. Vi sono, cioè, degli oggetti, nel possesso dei quali l'uomo si trova nell'atto stesso che esiste, p. e., la propria vita, i propri pensieri, l'uso delle membra, ecc., e di quelli, con cui non viene in contatto che in modi diversi; ad essi si accosta e si unisce, e poi nuovamente se ne distacca: ossia tali che non sono inseperabili dal concetto dell' uomo in generale, ma possono convenire all'uno e non convenire all'altro. Questa è la distinzione dei diritti *innati* e degli *acquisiti* (*jura connata* ed *acquisita*); ai quali ci mena il modo diverso che si tiene nella deduzione. Per ottenere *jura connata* non fa d'uopo che di analizzare l'esistenza dell'uomo, e si avranno anche come determinati. Io ho un dritto su *queste* membra, cioè, le mie, ecc. Quanto a *jura acquisita*, al contrario, gli oggetti si devono prendere fuori dell'uomo, e devono entrare come *materia* nella minore del sillogismo i casi diversi di *priorità*; per modo che non si hanno solamente come astratti, p. e., come diritti sopra le cose; sui quali non decide poi che il *fatto*. Ma la rilevanza della distinzione ci si presenta incontanente anche nelle conseguenze. Secondo il principio dell'eguaglianza, data come postulato, i diritti connati devono competere così ad uno come ad un altro e in modo uguale; mentre riguardo agli *acquisiti* appunto si dimanda sin dove la *priorità*, che ad essi conduce, possa distruggere quella originale uguaglianza, e fin dove la distrugga nel caso concreto: quindi l'*alienabilità* e il *carico* (*onus*) della *prova*. Perciò ne'più antichi scrittori troviamo già fatta la distinzione fra dritti innati ed acquisiti. La distinzione di Puffendorf fra l'*obligatio connata* e l'*adventitia* è identica a questa; infatti nella prima specie annovera la: « *obligatio* « *omnium hominum adversus quoslibet homines qua tales*, *per* « *quam invicem jus naturae usurpare*, *socialemque vitam agere*

« *debent* » (1). Non pertanto in Tomasio tale definizione è anche più inesatta. *Jura connata* sono per esso quelli, che si hanno senza il *consensus* dell'*obbligato*, cosicchè vi è compresa anche la *patria potestas* (2). Wolf è più esatto: « *jus connatum homini ita* « *cohaeret, ut ipsi auferri non possit* » (3). Questa distinzione è in tutto il suo rigore (4) intesa da Hoffbaver, il quale egli separa dai diritti connati, non solo quelli che presuppongono la priorità del contratto, ma tutti quelli che generalmente presuppongono una data priorità. Questa è dunque in generale la idea direttrice di tutti cotesti scrittori, quantunque non compresa da tutti in modo chiaro e distinto. Sembra a prima vista che Kant abbia distrutto di nuovo questa idea; perocchè i suoi predecessori considerarono l'uguaglianza naturale degli uomini ed i *diritti connati*, come due cose assolutamente separate l'una dall'altra. Kant internandosi sistematicamente nella materia, si fa invece a ricercare la loro connessione; ma la trova in ciò, che egli dichiara l' una e gli altri un solo e medesimo concetto. Così egli nega la pluralità dei diritti innati e li riduce tutti ad un solo, il quale non è altro che quella stessa libertà primitivamente uguale e senza contenuto; secondo la definizione di Kant: *il dritto di non essere semplice mezzo di altrui*. D'ora innanzi nel luogo di *jura connata* si pone il concetto del *dritto primitivo*; ma però Kant è costretto a concedere, che in quel concetto della libertà, i singoli dritti innati, p. e., il dritto ad un buon nome, non sono in verun modo espressi immediatamente, ma bisogna prima dedurneli logicamente, e che nondimeno questa deduzione è anche di un genere diverso da quella della proprietà, dei contratti, ecc.; e questa

(1) Puffendor, *Elem., jur. nat.*, l. 1, defin. 12, § 1.

(2) *Thomas, Jur. div.*, l. 1, c. 1, § 80 e seguenti.

(3) Wolf, *Jus. nat.*, l. 1, c. 3, § 74.

(4) *Hoffb.*, l. c., p. 122 e seguenti.

differenza ha poi il suo effetto, quanto al carico della prova. Quindi egli ha tolto di mezzo i *diritti connati* in parole, ma non in fatto. Se non che ora il vuoto concetto di libertà, cioè ,il diritto primitivo è, per così dire, il centro del Diritto naturale, da cui primieramente si deriva tutto ciò che in esso è contenuto immediatamente, e poi ciò che abbisogna ancora di altre priorità (1). Dall'analisi dell'esistenza dell' uomo , derivano i dritti sulla propria vita, sulle proprie membra, il diritto al buon nome, alla possibilità di acquistare. Di poi, dalla considerazione degli oggetti che son fuor di lui, derivano i diritti sulle cose, sulle azioni altrui, con rapporti o transitori, o durevoli. Questo è il sistema del Dritto naturale.

Di questa guisa, nel Dritto naturale si manifesta pienamente il carattere astratto , come nella filosofia in generale. In entrambi tutto consiste nella conseguenza logicamente necessaria di un concetto fondamentale. Questo concetto, da cui non si può più fare astrazione, che è come la sostanza rispetto ai suoi modi, nella filosofia è il vuoto essere, nell'etica è la idea dell' essere pensante. Quest'idea diventa ora nuovamente il concetto fondamentale della teoria filosofica del dritto, cosicchè tutti i singoli dritti ed instituzioni non appariscono che come sue modificazioni. Perciò il Dritto naturale, nello stesso modo che la filosofia astratta, ha nella sua totalità il carattere negativo. Siccome la sostanza di Spinosa o di Hegel, è quello che non può non essere pensato, il puro essere senza contenuto , il semplice *non-nulla* (Nichtnichtseyn); così anche la libertà che qui si prende per base non è potenza positiva (simile alla libertà di Dio di creare il mondo, alla libertà dei saggi platonici di governare lo Stato), ma vuota; è solamente quello, che se manca , il concetto di libertà più non sussiste:—il *non-esser-mezzo*, il *non-esser-imperso-*

(1) Kant, *Principii fond. metaf. della teoria del diritto*, 2 ediz. p. XLV.

nale, il *non-essere-schiavo*. Nello stesso modo anche lo sviluppo di questa idea è negativo, cioè, puramente logico. Cioè a dire, non può esserne derivato alcun diritto o istituzione, che solamente in quanto è derivato si aggiunga a quella vuota idea di libertà, come una cosa nuova; ma solo quelli, dei quali si possa dimostrare, che, se essa è espressa, anche la loro non-esistenza è impossibile.

L'affinità del Diritto naturale col romano è generalmente riconosciuta, e da ciò è manifesto, che le istituzioni romane, come realmente avvenne, potevano essere adottate nei manuali di Diritto naturale. Laonde, per illustrare maggiormente il Dritto naturale, niente sarebbe più utile, quanto il determinare rettamente la sua concordanza e la sua disparità col Diritto romano, e il fondamento di entrambi.

Il Diritto romano riconosce, come il naturale, un dritto dell'individuo indipendentemente da qualsiasi esigenza divina verso di lui. Ma tutte le volte però che l'uomo rompa in un qualche modo la connessione nella quale egli fu creato, nasce in lui un difetto di tendenza e di forza formatrice, e quindi il carattere astratto. Presso gli antichi Germani, sebbene eglino sorpassassero i Romani nell' indipendenza e nell'amore che ad essa portavano, nondimeno ogni dritto aveva per elemento essenziale il dovere; l'onore — che forse non è che un'altra espressione della libertà — il quale informa la loro vita, non è solamente un bene sacro, ma anche una potenza sacra, che non solo esige le azioni, ma conferisce la facoltà o diritto di recarle a compimento. Perciò l'idea germanica del dritto trovasi sempre nella totalità della vita; ogni diritto (facoltà) nasce, si perfeziona, cangia a seconda delle varie relazioni, che lo riguardano come effetto, o come cagione, e non viene giudicato mai separatamente da quelle. Per questa reciproca compenetrazione nascono da esse sempre nuove specie di applicazione, che non son da principio

indicate dalla semplice loro esistenza; dove che il Dritto romano, considerando ogni diritto come isolato, ha fatto appunto astrazione da tutte le relazioni e non può conseguire, che ciò che è dato immutabilmente insieme col concetto stesso di esso diritto. In ciò consiste il ragionare astratto dei Romani circa i diritti esistenti, e circa le leggi che indicano il tenore di quelli. Facendo, a modo di dire, il vuoto nella vita, il carattere logico vien da sè da per tutto introdotto; poichè non è già una cosa che bisogni aspettare che sia posta ad effetto; ma è tale che avanza sempre. Se la forza che forma cose nuove, si ritira, ogni cosa rimane come è, e sta come inchiodata in un'idea fissa ed immobile. Sin qui il Diritto romano e il naturale insieme concordano. Ma il Dritto romano non comprende che isolatamente il dritto già esistente; epperò il suo processo astratto incomincia solamente da date leggi e dati dritti. Ma questi — il fondamento della deduzione — sono per esso provenuti dalla totalità della coscienza e delle condizioni della nazione, dalla religione, dal patriottismo, dalla famiglia, dal modo di nutrirsi: queste furono le cause viventi che li hanno determinati, le quali per loro natura producono qualche cosa di positivo, qualche altra cosa che esse stesse non sono. Quindi la moltiplicità dei diritti e delle leggi, ognuna delle quali ha la sua esistenza propria, e non sono comprese in nessun concetto — qualunque sia quello che loro si voglia supporre. Il Diritto romano è un diritto positivo; dove che il Dritto naturale *isola* l'uomo dal bel principio. Quello che quì si pone come risultato, è già dato prima astrattamente. L'origine dei dritti e disposizioni giuridiche è la vuota idea della libertà, e a questa idea fondamentale non si può aggiungere niente di nuovo. Non solo l'applicazione, ma la produzione stessa manca di vita. In Roma, insieme col diritto personale, e in buona pace con esso, poteva anche sussistere un dritto sostanziale (autonomo) dello Stato, un riconoscimento della cosa

pubblica, di certe condizioni indipendenti dall'uomo; perocchè lo stato giuridico deriva in Roma da una fonte vivente.

Il Dritto naturale cerca l'unità logica, non può aver per base che un'idea. Togliendo a principio il dritto dell'individuo, riesce nella deduzione ad escludere quello dello Stato, e non comporta nessun dovere coattivo, che non derivi dalla libertà individuale. Finalmente, come sopra abbiamo osservato (1), qualunque connessione logica è senza tempo. Ciò che la ragione esige è contenuto in essa senza *priorità*, e ciò che si fonda in questa, non deriva dalla ragione. I dritti, che nacquero per mezzo della storia e la presuppongono, non sono i dritti logicamente necessari. Il Dritto romano riconosce la reale efficacia del fatto e dell'avvenimento, non fa astrazione dal tempo e dalla storia; ma ciò che questa ha assegnato ad ogni uomo, secondo certe determinate istituzioni, in un tempo determinato, è appunto il suo dritto inviolabile (*jus quaesitum*) e vien considerato come sacro per lui. Così si spiega, come questa nazione con uguali virtù e difetti, ci mostra nondimeno nei suoi due ceti una maniera di operare così opposta; i patrizi che senza rispetto alcuno e senza freno di passioni intendono a conservare le loro prerogative, i plebei che dan prova di moderazione senza esempio, sopportando durezze che destano indignazione. La cagione di questo fatto è nella santità d'ogni diritto acquisito già riconosciuta dalla coscienza nazionale, cioè, d'ogni diritto nato nella storia (2). Perciò in

(1) Vedi lib. III, 1 sez.

(2) A questo rispetto che i plebei romani ebbero verso il diritto acquisito de' nobili, secondo il nostro modo di vedere, contribuì grandemente l'opinione in che erano i plebei che la natura de' nobili fosse diversa della loro, e però a questi competessero diritti speciali e prerogative cui non era lecito attentare. — Vi contribuì eziandio la esclusione da qualunque conoscimento delle leggi e delle azioni in che i nobili tennero i plebei; onde la giurisprudenza fu per lungo tempo

tutta quella lotta il ceto superiore apparisce come quello che difende il *suo*, e così non è biasimato se fa uso di qualsiasi mezzo; l'inferiore, al contrario, come quello che lo attacca senza diritto. E non è certo prevenzione o imperizia quella di Livio, quando egli comprende la lotta in questo senso; come romano inclina dalla parte de'patrizi, e perfino ne'discorsi di distinti plebei, alle imprese di questo ceto dà il nome di sedizione e illegalità. Il modo di sentire proprio dei Romani stima tutto ciò che è acquistato, come inviolabile; essendo indifferente a quali risultati esso conducea, e quale relazione l'uso di esso abbia coll'umanità, e finalmente, senza avere alcun riguardo a quello che verrebbe, ove si facesse astrazione da tutti i *precedenti* per cui fu acquistato, potendosi nondimeno anche pensare che non avessero avuto luogo. In modo affatto contrario, la deduzione *logica* dei dritti conduce al disprezzo e alla distruzione di tutto ciò che è acquisito. Ad

un arcano che dai nobili gelosamente custodivasi. E quando Tiberio Caruncanio cominciò ad *insegnare pubblicamente le leggi* e queste cessarono di essere un monopolio nelle mani de' *nobili*; quando in somma i plebei si diedero a coltivare la *Giurisprudenza della naturale equità*, la quale *adequa gl' ignobili co' nobili* in *civile ragione*, siccome sono *eguali in natura umana*, a poco a poco la loro potenza s'infievolì. — Il peggiore *Stato*, dice il Vico, è quello che viene ordinato ad aristocrazia; egli è quasi impossibile in natura civile: tanto che *Dione siracusano*, che era della *real casa*, ed avea cacciato un *mostro*, qual fu *Dionigi tiranno di Siracusa*, ed era tanto adorno di belle virtù, che il renderon degno *dell' amicizia del divino Platone*; perchè tentò riordinarvi lo stato aristocratico, fu barbaramente ucciso; e i *Pitagorici*, cioè, i *nobili della Magna Grecia*, per lo *stesso attentato* furono tutti tagliati a *pezzi*, e pochi che s'erano in luoghi forti salvati, furono dalla moltitudine *bruciati vivi*: perchè, dice il Vico, gli uomini *plebei*, una volta che si riconoscono essere *d'ugual natura coi nobili*, naturalmente non sopportano di non essere *loro uguagliati in civil ragione*. — Conforti.

ogni momento la ragione richiede, perocchè essa il richiede senza posa, non si faccia alcuna stima degli avvenimenti, anzi s'ignorino, il vero si cerchi in lei sola, e però tutto quanto si forma fuori di essa, sia distrutto. Tale è la tendenza di quel genere di ragionamento, che ai nostri tempi distrusse ogni prerogativa di grado e di professione per fondare lo *stato eterno*, cioè, lo stato della ragione senza tempo nè fatto. Senza dubbio ella avea in sè stessa uno stimolo efficacissimo a dispregiare le condizioni esistenti: ma non si rifletteva, poichè non si voleva che esistesse altro se non quello che è logicamente necessario, come la vita, appunto perchè è vita, non è senza storia e mutamento e che per conseguire quel fine, ogni *momento* dovrebbe ripetere l'atto della distruzione. Adunque il principio della libertà, sviluppato soltanto logicamente, non serve in alcun modo ad assicurare i diritti degli uomini viventi in società; ma al contrario li distrugge, affinchè esista semplicemente la *necessità formale* e vuota del ragionamento.

Noteremo in altro luogo il carattere speciale del Dritto romano, per cui esso isola ogni diritto personale anche più di quello nol faccia la stessa deduzione del Dritto naturale (1).

(1) Vedi l'appendice al tom. II, sez. 1, pag. 393.

CAPITOLO QUARTO.

SEZIONE SECONDA

DELLE SINGOLE INSTITUZIONI DI DIRITTO NATURALE

I due principi contrari della filosofia razionale, e loro applicazione in tutte le teorie del Dritto naturale: Controversia sui dritti innati — sulla proprietà — sull'obbligazione dei contratti — sul contenuto de' contratti; distinzione fra i dritti alienabili e inalienabili — Sullo Stato — Confronto del Dritto Naturale antico e moderno col positivo —Come il Diritto naturale non fu fedele al metodo che esso richiede.

L'esistenza reale del pensatore e la legge logica furono indicate di sopra come i due principi necessari della filosofia razionale, e nello stesso tempo fu fatta osservare la loro opposizione nel modo di fondare la scienza (1). Ora lo sviluppo generale del Diritto naturale non contiene che questi due principi, e perciò anche la loro contraddizione. Questa fu cagione che il diritto e la legge giuridica non potessero insieme conciliarsi, che il diritto naturale ponesse per base la libertà dell'uomo, e non pertanto non riconoscesse diritti acquisiti. Ora la genesi delle singole istituzioni non è quasi altro che il rinnovamento della stessa difficoltà; un' al-

(1) V. sopra Lib. 3. sez. 1.

tra volta il diritto e la legge giuridica si distruggono fra loro, se si segue l'uno o l'altra. Il principio esclusivo delle leggi giuridiche dev'essere la libertà. Se s'intende come libertà reale, ciocchè essa *fa*, è giusto se s'intende come il concetto della libertà, è giusto ciò che essa *è* (in ambedue i casi, salvo però il danno degli altri). Conforme a quel modo reale d'*agire* deriva da essa un cangiamento della condizione primitiva, il quale può continuare sino a quella direttamente opposta, dove la libertà si distrugge da sè stessa, e così non patire limite alcuno. Conforme all'altro modo non è possibile alcun cangiamento, la condizione è data necessariamente, e la libertà essendosi limitata in qualche parte, non è più libera di produrre qualche cosa contraria alla deduzione logica; perchè il modo d'*agire* della libertà e quello della produzione logica sono fra loro opposti appunto in ciò che questo non pone, se non ciò che già *è*, quello può produrre qualche altra cosa. — Perciò troviamo nel Diritto naturale circa ad ogni istituzione due opposte opinioni, delle quali l'una si fonda sempre, senza saperlo, su quel principio, l'altra su questo, e così non possono mai pervenire ad un giudicio sicuro e decisivo.

Quanto ai diritti innati, come il diritto alla vita, all'onore, sulle membra, alla possibilità di acquistare, la deduzione logica, togliendo a principio immediato il concetto dell'uomo, esige che esistano; e però sono sempre necessari, ed è contro la ragione se essi non esistono in qualche momento; e per conseguenza non può dipendere dall'arbitrio il disfarsene. Ma se la vita, la buona fama, sono realmente miei dritti, cioè, cose appartenenti alla mia libertà, io posso conservarli e non conservarli, posso anche rinunziarli, se ciò mi aggrada. Così Fichte concede (1),

(1) Fichte nell'opera pubblicata senza nome « Osservazioni da servire a correggere i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese ». 2.ª ediz. 1.ª parte, p. 228.

che si potrebbe giustamente alienare anche la propria libertà del pensiero; purchè ciò fosse nel fatto possibile. Secondo questa deduzione, l'uccisione d'un uomo che dimanda d'essere ucciso non è offesa giuridica, *volenti non fit injuria*. Secondo l'altra per l'opposto essa è tale, poichè non è già un' azione contraria alla volontà libera di quest'uomo, ma sì veramente, a ciò che deriva come necessaria conseguenza dal concetto della libertà stessa che è in lui. Onde accade che il medesimo scrittore, certamente di merito non secondario, professa prima l'una, e poi l'altra opinione (1).

Alla conseguenza ricavata dalla libertà eguale corrisponderebbe una distribuzione di oggetti matematicamente uguale, comunione di beni, uso scambievole delle cose. Ciò però contraddice alla libertà vivente; la quale non permette le siano compartiti gli oggetti senza la sua volontà; essa deve inoltre esser la causa del possesso; ma se li volle e se ne impadronì, vuole dominare esclusivamente sui medesimi; poichè essa deve per sua natura poter fare qualche cosa, e non lo può in una comunità di quella specie. Ad essa è conforme la proprietà e l'acquisto, così il primitivo per via dell'*occupazione* (presa di possesso), come il derivato per via della *trasmissione*. Ora avviene che lo stato giuridico è determinato da *precedenti*, che potevano accadere e non accadere. Ad un uomo, pel fatto altrui, che egli non potè impedire, vengono tolti gli oggetti, e da ciò nasce realmente e nel caso concreto un' ineguaglianza, quantunque esista in origine e secondo il pensiero uguale possibilità di dominio sul mondo esterno. Nel Dritto romano tuttociò non presenta alcuna contraddizione; perchè esso riconosce negli atti dell'uomo libero

(1) Feuerbach. Rivista, ecc. 2. parte p. XXIX e Manuale 1. ediz. § 40. Annotaz.

ciò che determina lo stato giuridico; ma il Dritto naturale riconosce soltanto le conseguenze logiche dell'idea della libertà, ed uno stato che non doveva esser prodotto, non è logicamente necessario. La storia della teoria filosofica della proprietà ci dimostra anche una perpetua incertezza di opinione tra i termini di questo dilemma. Secondo Grozio, nasce dalla ragione una comunità degli uomini su tutte le cose, uguale a quella che oggidì esiste sui luoghi pubblici, per esempio il teatro. Nessun uomo può avere un privilegio stabile sull'altro circa un determinato oggetto, ma solamente non deve essere disturbato nel possesso di fatto; egli ha un diritto, non in virtù d' una ragione immediata sopra la cosa, ma in virtù della propria personalità, e solamente finchè dura e fin dove si estende quella relazione di fatto (1). Puffendorf seguito in ciò da alcuni moderni, non intende bene Grozio, quando suppone in lui il pensiero di una comunione positiva dei beni. L' opinione propria di Puffendorf non è diversa da quella di Grozio che in ciò; che egli nega questa pretensione ad uno Stato di fatto *inalterato*; secondo lui, se uno ha raccolto dei frutti, un altro può strapparglieli di mano (2). Tomasio rigettando quest' ultima asserzione, come un *jus Hobbesianum* confutato dallo stesso Puffendorl, fece ritorno nuovamente all'opinione di Grozio (3): ma più tardi pare che egli consideri una positiva comunanza dei beni come cosa razionale (4); e questo è precisamente il caso di Nettelbladt (5). Ma però tutti i cultori del Diritto naturale anteriori a Kant concordavano nel dire che la comunione di tutte le cose *(communio*

(1) Grozio, l. II, c. 2, § 2.
(2) Puff. jur. nat. l. IV, c. IV, § 3.
(3) Tomasio jur. div. l. II. c. 10
(4) Tomas, Fundam. eodem.
(5) Nettelbladt, Jurispr. nat. § 255 e seg.

primæva), in qualunque modo però avvenga, sia una conseguenza diretta della ragione, e che la possibilità che nasca proprietà separata per via di occupazione, non abbia il suo fondamento giuridico che in una determinazione espressa o tacita proveniente dal contratto. Secondo lo stesso Tomasio la ragione consiglia bensì l'occupazione, ma non così *praecise* e *distincte* che non sia ancora a ciò necessario un *pactum*. Kant il primo tiene la via opposta e lascia che l'uomo, mediante la sua azione volontaria, dia alle cose stabilità e consistenza nella propria sfera giuridica; la sua opinione fu seguita da quelli che vennero dopo di lui. È vero che *Fichte* e *Fries* legittimano di nuovo, come quelli che precedettero Kant, l'istituzione della proprietà col solo consenso degli uomini; ma riescono a questa conseguenza, movendo da un principio del tutto diverso. Il sapere se, e perchè i patti bastino a trasferire la proprietà, o a rendere razionale l'istituzione stessa è cosa estranea alla teoria della proprietà. Qui non importava che di sapere, se sia concesso al libero atto dell'individuo, alla *appropriazione* di distruggere l'uguaglianza, che è contenuta immediatamente nel concetto della libertà.

Sullo stesso cardine si aggira la controversia, che si può per avventura dire la più importante nel Dritto naturale, sebbene essa sia divenuta solamente negli ultimi tempi un oggetto così universale delle ricerche scientifiche, cioè quella che concerne la *obbligazione nascente dai patti*. Tutte le obbiezioni mosse contro questa obbligazione si fondano in ciò che non si ammette alcun nesso storico che provenga dalla azione fra il momento dell'assenso e quello delle prestazione, ma secondo il carattere dell'astrazione, si ragguaglia ciascun momento isolato al concetto della libertà. Che io debba adesso perchè voleva prima, non si può dimostrare di questa guisa. Prima io poteva mentire secondo la legge giuridica; ed ora,

cioè fatta astrazione dalla condizione del tempo, sta in mia libertà il *non dovere*; e però la coattività dell'obbligo del contratto è contraria alla ragione. L'obbligazione nascente dai contratti è per l'individuo ciò che l'ineguaglianza di dritto pel tutto, per la comunità. Gli atti della nazione, anche quando vengono avvalorati dall'intenzione, non possono avere fin da *ieri* tanta efficacia, che esista *oggi* una condizione, la quale non dovrebbe già esistere, fatta astrazione da tutt'i fatti. E nella stessa guisa che il popolo dalla sua storia, così posso e devo anch' io fare astrazione dalla mia, cioè, da ciò che io feci e volli ieri. I difensori, al contrario, dell' obbligo del patto muovono nel loro ragionamento dalla considerazione della persona vivente. Ella deve operare e connettere i diversi tempi della sua azione; e perciò poter produrre qualche effetto per lo stato giuridico; ma da ciò nasce qualche cosa di contrario alla sua libertà attuale, e quindi anche al concetto della sua libertà. Questa controversia sull' obbligazione dei contratti si fa ancora più manifesta in tutta la sua essenza, quando si estende alla possibilità del loro contenuto: —

Il patto è l' istituzione più eccellente tra tutte, non solo quanto all'origine dei *dritti d'azione* (forderungsrecht), ma quanto al Dritto naturale in genere. In esso tutto ha luogo per volere dell'uomo, il dritto, il dovere, *che* essi sono, *come* essi sono. Un sistema che s'interessa per la libertà umana, non può usare altra *leva* che il contratto. Con esso si cerca di muovere ciò che havvi di più eterogeneo, di più esclusivamente proprio, e tutto in modo uguale. Da esso si suole anche dedurre la validità dei testamenti e quindi indirettamente la successione intestata, come testamento presunto. Chiunque fu compreso, anche per poco tempo, dallo spirito di questo sistema — e chi nol fu pure una volta? — deve rammemorarsi come generalmente questa soluzione si presenti a prima vista;

ma se il patto stesso è un atto di libertà, ha luogo non di meno, tosto che esso è compiuto, il principio opposto a quella: chi ha agito liberamente, è adesso legato. Quindi non havvi che un solo momento nel patto in cui la libertà è nella sua piena esistenza. Pari al lampo, essa muore nascendo; onde il Dritto naturale ha invocato nel contratto un aiuto pericoloso. Si trae profitto dal patto per giustificare ciò che si desidera; ma non si riflette che esso giustifica anche ciò che non si desidera, e che se deve avere il potere di edificare, deve avere quello altresì di distruggere. Il dritto della comminazione della pena, della proprietà, della patria potestà, la regola - la compra distrugge l'affitto - furono fondati nel contratto, essendochè non si poteano direttamente dedurrre dal principio. Per l'opposto si rigettarono assolutamente la coazione alla moralità, la prerogativa della nobiltà, la libertà o esenzione dalle imposte, la limitazione delle industrie; le quali cose tutte certamente i loro difensori dovrebbero avere anche il dritto di convalidare per mezzo del tacito consenso. E dove sarà il limite circa quelle cose che non possono essere oggetto di contratto? Vorremo forse come le antiche razze germaniche e gli antichi scrittori di Dritto naturale, permettere la schiavitù in forza del contratto? Vorremo limitare la durata della *dipendenza*, come il codice francese proibisce l'obbligazione perpetua od indeterminata de' servigi (1); e fin dove? Per que-

(1) Secondo il Codice di Francia « *on ne peut engager ses services qu'à temps* » — Non si permette ad una persona d'impegnarsi a servire un' altra persona, durante tutta la sua vita: perocchè questa perpetua obbligazione si è riguardata, come contraria alla libertà individuale.

I tribunali francesi sono ancora andati più oltre, dichiarando nulla l'obbligazione che una persona assumesse di tenere per sempre a suoi

sta ragione nell'ultimo periodo del Dritto naturale, in cui tutte le ricerche di questo genere si mostravano tanto più numerose, attive e diligenti, quanto più si accostavano al loro fine, si tolse specialmente a separare i dritti alienabili dagli inalienabili. Quanto ai diritti acquisiti, siccome non poteano nascere che da un fatto, non si dubitò di farli nuovamente cessare per mezzo di un fatto. La difficoltà stava nei dritti connati. Già dimostrammo di sopra come di quei due principî, l'uno richiede la loro *alienabilità*, l'altro la loro *inalienabilità*, e perciò a nessuna di queste opposte opinioni mancarono i suoi propugnatori; ma ambidue conducevano a risultati inammissibili. — Non era ammissibile l'alienabilità, perchè essa renderebbe alla fine possibile interamente la schiavitù; e nemmeno l'inalienabilità; perchè il legame che unisce tra loro i diritti innati ed acquisiti è così indissolubile che con la immobilità dei primi anche questi perderebbero la loro *mobilità*. La possibilità p. e. di acquistare per mezzo delle proprie

servigi un' altra, e solo hanno discordato, se colui che assunse l'obbligazione dovesse, oppur nò sottostare ai danni-interessi.

Il capitolo del Codice di Francia che vieta una simigliante obbligazione s'intitola « *Louage d'ouvrage et d'industrie* ». Obbligare i suoi servigi ad altrui si dice *louer ses services*, che in italiano direbbesi dare in fatto i suoi servigi: espressione impropria; perocchè assimila l'uomo ch'è un essere intelligente, libero, morale, agli animali irragionevoli, alle macchine. L'operaio allorchè rende de' servigi per una mercede determinata fa una vendita anticipata di quella parte del prodotto che gli spetterebbe, quando fosse ridotto a compimento, e quella vendita ei la fa, dappoichè mancando de' mezzi d'esistenza non può aspettare il prodotto del suo lavoro. Per questa ragione il traduttore ha detto *obbligazione perpetua de' servigi* e non già *fitto perpetuo de' servigi*. Nè avrebbe potuto dire *fitto di servigi* italianamente, perchè nella favella nostrale *fitto* significa prezzo che paga un fittaiuolo per la possessione affittata. — Conforti.

azioni, di muoversi a libito, come essa esiste nel dritto primitivo, deve essere tolta almeno relativamente per concludere solo un qualche patto vile. Per trovar qui il limite bisognò dunque ricorrere di nuovo all'astrazione, separando il dritto innato privo di ogni contenuto determinato da esso contenuto, e dichiarando questo in ogni modo alienabile, quello (il diritto) inalienabile. E però si venne a questa conseguenza: al dritto primitivo medesimo, cioè, di non essere schiavo, non si può rinunziare, ma sì veramente ad ogni determinato uso di esso, però infino a che questo diritto sussisterà. Così distingue Hoffbauer, uno dei più chiari ed acuti scrittori fra quelli che seguivano questa medesima direzione: « Io posso bensì rinunziare a diritti speciali che ho come « parti essenziali del mio dritto innato; ma non però rinunziare « a ciascuno dei miei diritti originari, con tale intenzione che « non me ne rimanga più niente (1). » Fichte, il quale nel suo scritto anonimo sulla rivoluzione francese esamina assai minutamente l'alienabilità dei diritti, e che qui ha appunto interesse di sostenere la loro inalienabilità, non perviene tuttavia ad altro risultato che a quello testè indicato: la pura personalità è inalienabile, ed ogni effetto determinato in che essa si esterna, è alienabile. Quindi egli concede che ci possiamo interamente disfare del nostro dritto di concludere contratti, anzi che ci possiamo sottoporre a schiavitù; ma che però nel secondo caso debba ancor rimanere come un dritto che il padrone alimenti lo schiavo, acciocchè venga così conservato il concetto della persona, cioè, il dritto primitivo di vivere. — Ondechè a questo punto quasi matematico fu ridotta la inalienabilità dallo stesso Diritto naturale, il quale così crede di aver posto d'accordo quei due principî con-

(1) L. c. p. 254.

tradditori; ma questa conciliazione non si è conseguita nemmeno con siffatto mezzo, perchè è assolutamente impossibile. O sussiste una connessione storica fra l'azione e le sue conseguenze e allora anche la schiavitù non è contraria alla libertà, purchè sia stata voluta; perocchè a colui che adesso è schiavo, accade solamente ciò che egli ha voluto, e perciò non è trattato come mezzo. O tale connessione non esiste, e allora non si può assolutamente legittimare l'obbligo che si fa derivare dal contratto quale che sia; imperocchè chi viene costretto, certo nel momento stesso della coazione nol vuole; è dunque trattato come mezzo.

La soluzione di questa dialettica è la seguente: la contraddizione non nasce se non da ciò, che la libertà dell'uomo si vuol fondare in un concetto. Se essa è stabilita dalla libera volontà di Dio, e come parte di quell'ordine morale determinato, che è anche opera di lui, tutte le difficoltà svaniscono: essa si estende fin dove egli ha voluto, e il limite della facoltà che essa ha di *alienare* sè stessa, si misura dalla destinazione che Dio le ha dato; ma dentro a questo limite essa si muove nondimeno veramente a sua posta, e fa effetti e mutamenti, perchè Dio non può, come la ragione, produrre soltanto il necessario.

Fra i contratti è da porre in primo luogo il *contratto* di società (Gesellschaftsvertrag). Mediante questo contratto è possibile di dedurre dalla stessa libertà i rapporti stabili di reciproca dipendenza (matrimonio, rapporto tra parenti e figliuoli, Stato), i quali non appartengono alla sfera di quella. « *Nullum imperium sine pacto.* » Di questa guisa, tali rapporti, che come è proprio della loro natura, sono superiori all'uomo per la idea ad essi inerente, vengono sottoposti all'uomo medesimo. Imperocchè ogni società non ha che un obbietto, per così dire, *passivo* e non inferisce soggezione alcuna, fuorchè

quella che esiste reciprocamente e che si può reciprocamente rimettere; quindi l'esistenza ed instituzione della famiglia, o dello Stato, dipende continuamente dal solo arbitrio dei contraenti. Oltre a ciò la loro conformazione dipende anche dal limite dei contratti privati — quando questo è riconosciuto — Così, p. e., vien negato allo Stato il diritto della pena di morte, perchè i privati non possono disporre della loro vita, come se avessero un dritto maggiore di disporre arbitrariamente della loro salute e libertà. — In Tomasio è da notare principalmente, che egli, anche come socialista, deduce il diritto della società e la potestà che è in essa, dallo scopo di questi medesimi rapporti, rigetta il *consensus tacitus* e *praesumtus* degli altri scrittori di Dritto naturale, e fonda la patria potestà direttamente nella instituzione divina; e perciò egli considera anche nella sua opera posteriore come una conseguenza perfettamente logica, che il rapporto fra genitori e figliuoli non contenga nessun obbligo coattivo (1).

Appartiene anche a questa maniera di trattare la scienza, il considerare l'essenza dello Stato, come riposta unicamente nel soddisfacimento individuale degli uomini. Esso è un instituto pel bene (das Wohl), o per la morale perfezione, o per la libertà degli individui. Ma bisognava anche dedurlo logicamente dal concetto fondamentale: « Senza Stato la forza « o la diversità di opinioni distruggerebbe gli effetti, che « nascono dalla uguale libertà di tutti. La libertà però esige « la difesa de'suoi effetti, questa difesa è lo Stato; per con« seguenza lo Stato è contenuto nel concetto dell'uguale libertà « di tutti. » Tale è la illazione degli scrittori di Dritto naturale dal primo sino all'ultimo. Trascorse assai tempo, prima

(1) Tomas, *Jurisp. div.*, l. 1, c. 1., § 86, l. III, c. 4, *fundam. jur. nat. eod.*

che si cercasse ancora di attribuire allo Stato, come fine, la moralità, la felicità, contraddicendo così alla natura stessa di questa direzione scientifica e alla logica. Infatti, per esser legittimo come istituzione giuridica, egli non può dedursi che dalla libertà. Onde che la volontà che ha l'individuo di essere difeso, è il fine esclusivo dello Stato.

Ma anche in tal modo non è raggiunta la meta, alla quale intende questa direzione; perocchè lo Stato impone a quel fine alcune limitazioni, e la stessa difesa non può essere forzata; e però la volontà individuale non può essere semplicemente il fine esclusivo, ma altresì l'unica causa dello Stato. Lo Stato si fonda sul *contratto* espresso o tacito, reale o presuntivo. Così, quest'istituzione, il cui potere sopra gli uomini è visibilissimo, e che non si potrebbe evitare, come, esempligrazia, quello della Chiesa, ma è tale che non può non esistere come un fatto, — si fece dipendere almeno in teoria dalla volontà individuale. E qui ci si manifesta, nel modo più preciso, il carattere di tutta questa direzione: piena ribellione ad ogni data signoria, sottomissione soltanto ad una signoria di elezione; e però in questo periodo tutti gli scrittori ragguardevoli di Dritto naturale dal primo all' ultimo concordano insieme nel fondare lo Stato sul contratto. Lo stesso Spinosa non si può staccare almeno da questa *forma* dell'origine dello Stato, per quanto d'altra parte la cosa stessa contraddica al principio della necessità propugnato da lui. Cioè a dire, quello che per lui decide, non è altrimenti il consenso, ma la reale alienazione del potere; nondimeno egli considera questa generalmente come contratto.

È evidente, che anche nella deduzione dello Stato, deve prevalere da per tutto quella contraddizione. Dal concetto della libertà conseguita che essa *deve* essere tutelata; — quindi la coattività in favore dello Stato, ed una forma politica deter-

minata, immutabile. Al contrario la libertà *vivente* richiede che la istituzione dello Stato sia arbitraria (contratto politico), arbitrari i diversi ordini e disposizioni. Questa contraddizione è stata meno avvertita dagli antichi scrittori; dopo Kant essa mette, si può dire, ogni cosa in movimento; da ciò le molteplici opinioni, se il contratto politico sia volontario o necessario, se sia necessario moralmente oppure giuridicamente, se l'obbligo verso lo Stato in genere, o solo quello verso un determinato Stato si fondi in un simile contratto. Anche questa controversia non può naturalmente essere meglio risoluta di quella menzionata di sopra; e ciò che ha fatto traboccar la bilancia è stato sempre o il puro caso o l'interesse di quelli che disputavano; e però dominarono sotto diversi rapporti i principî opposti. Cioè a dire, per quel che riguarda l'*istituzione* si adotta universalmente l'opinione, che si fonda nella libertà attiva: lo Stato, cioè, nasce ed esiste giuridicamente mediante il contratto: quindi se gli uomini non vogliono, esso non ha origine, nè sussistenza. Dove che, quanto alla teoria dell'ordine e conformazione dello Stato, quasi tutti adottano la conseguenza che scaturisce dal principio opposto: non sono ammissibili nello Stato che quegli istituti, i quali sono compresi nel concetto della libertà, e quegli istituti giuridici che non derivano da questo concetto, sono ingiusti, quand'anche gli uomini li volessero avere tali quali essi sono.

Questo è il processo che il Diritto naturale, quantunque con particolari differenze e controversie, ha tenuto uniformemente nel suo complesso. Egli si è mescolato per qualche tempo coll'idea religioso-cristiana (1), come quella che com-

(1) Come sarebbero anche le ricerche sui costumi ed il diritto anteriormente al peccato originale, sul regno di Cristo e del Diavolo ecc. Di ciò si occupano più di tutti Hobbes e Tomasio.

porta le istituzioni giuridiche positive, p. e., il dritto feudale, insino a che finalmente si spogliò di tutto quanto avea di eterogeneo, e si manifestò nel suo vero carattere. Da principio ci apparisce tutt'altro che in contraddizione con le istituzioni vigenti; la sua deduzione ad altro non mira se non a dimostrare che esse, come realmente esistono, sono anche ragionevolmente necessarie, e così a sanzionarle da sè. Nondimeno il Diritto naturale sempre più si ribella contro di quelle, fino a che da ultimo attacca violentemente e distrugge ogni condizione e stato già esistente. Il che si fa chiaro e manifesto da un principio importantissimo, del quale abbiamo di sopra mostrato la natura e lo svolgimento; vale a dire il principio della separazione dei doveri coattivi, il quale, non si cercava che per legittimare tutto ciò che esisteva di positivo, e finalmente fu adoperato a distruggerlo. Lo stesso contenuto proprio del concetto dell' uomo, il dritto primitivo — che egli non possa essere schiavo — al quale nondimeno era indirizzata tutta la investigazione, non si conobbe che alla fine. Oldendorp rispetta ancora la schiavitù, e la deduce dal precetto: devi onorare il padre e la madre! e fa appello anche all'autorità di Aristotele (1). Tomasio esige, secondo il Dritto naturale, una condizione più mite, p. e., *non invitus alteri vendi poterit servus perpetuus;* ma annovera nello stesso tempo tranquillamente tutto ciò che il dritto positivo ha ordinato in opposizione allo stesso Diritto naturale (2). Wolf la crede legittimata dal contratto e dalla *obbligazione assunta* (Überschuldung); dalla nascita solo fintanto che non sia risarcito il padrone delle spese dell' educazione (3); Höpfner soltanto dal

(1) Oldendorp, *Introd. jur. nat. ad leg. IV. Div. Jab.*

(2) Tomas, *Jurispr. div.*; l. III, c. 5.

(3) Wolf., *Jus. nat.*, § 959.

contratto. Solo il periodo seguente la rigettò senza condizione (Montesquieu, Rousseau, Kant).

Ora se ci facciamo indietro per vedere come siasi soddisfatto alla prima esigenza — cioè, di dedurre tutto soltanto a rigor di logica, applicando ad oggetti, per così dire *passivi*, una regola etica — bisogna confessare, che quell'intento non fu in alcun modo conseguito. La proprietà e l'azione corrispondente (forderung) potevano veramente considerarsi come oggetto di tale applicazione: cioè che le cose che si raccolgono sotto il concetto della libertà siano la proprietà, ecc. Ma quando si trattava della giuridica necessità dello Stato, tale deduzione non era più assolutamente logica, ma derivata nello stesso tempo dagli effetti. Non solamente si deduceva dall'esperienza l'oggetto della libertà; ma la regola stessa, che lo Stato debba esistere si fondava nelle premesse di quella, sulla osservazione che gli uomini senza un potere superiore non rispettano i dritti, ma che questo potere li tutela e guarentisce. E questa è anche una conseguenza, che deriva necessariamente dal concetto del fine dello Stato; il qual fine è il fondamento della deduzione. Infatti non è più questione di sapere, che cosa si contiene nel concetto della libertà, ma con qual mezzo si consegue secondo le leggi della natura empirica ciò che in quello si contiene. Ma ciò che si trova in questo modo, manca del carattere della necessità logica. Certamente possiamo persuaderci che le cose che si raccolgono sotto il concetto della libertà, rendono necessaria la proprietà, come 2 e 2 fanno 4; ciò non contraddice, secondo la forma, alla proprietà stessa. Ma che l'attività umana renda necessario lo Stato, ciò manca di quella forma, non è una necessità logica; perocchè la ragione non mi accerta nè che lo Stato potrà realmente difendere i miei diritti, nè viceversa, che essi senza di lui siano lesi; quantunque l'esperienza di tutti i tempi,

fino al presente, dovesse parlare in favore dell'una e dell'altra supposizione; il che però nel fatto non è senza eccezioni. Perciò anche la grande discrepanza esistente fra Hobbes e gli altri consiste più nei principî etici che negli empirici. Lo stesso dicasi intorno alle singole instituzioni dello Stato. Per questa ragione alla teoria, che non considera la pena, come pure lo Stato, che come un mezzo (cioè un mezzo di sicurezza), si fece l'obbiezione, se poi la pena consegua *sempre* questo intento, e che, oltre a ciò, non si possa razionalmente legittimare. L'obbiezione è perfettamente fondata secondo le leggi del processo astratto; ma si può fare con lo stesso diritto tanto contro la deduzione dello Stato come fine della sicurezza giuridica, quanto contro quella della pena; cioè, nell'uno e nell'altro caso si abbandona il *continuo ratiocinationis filo deducere*, per seguire invece nella deduzione il filo degli effetti dell'esperienza, sempre soggetti ad eccezioni, e non mai logicamente necessari.

Il Dritto naturale è costretto ad essere infedele al suo processo, perchè se egli è vero che ricava le regole etiche dalla ragione, non però di meno deriva la loro materia dalla esperienza. Ora il mondo esterno ha da per tutto non solo una connessione logica, ma anche una connessione reale, e perciò deve avere influenza nell'etica stessa. Per la qual cosa il Dritto naturale, come la filosofia astratta in generale, tendeva quasi per forza d'istinto efficacissimo, a ricavare anche i rapporti e le condizioni reali non più dall'esperienza, ma dalla ragione *a priori*; siccome teneva la stessa via quanto al loro ordine etico. Ciò si fece da Fichte ed Hegel. Anch'essi, specialmente l'ultimo, si attengono al filo continuo della deduzione logica. Secondo Hegel lo Stato e le sue istituzioni non hanno origine da ciò che siano necessari ad un fine, ma perchè sono compresi secondo una pura regola logica nel

concetto fondamentale del Dritto naturale, senza che siavi bisogno di aggiungere qualche cosa estranea ad esso concetto, come dimostreremo più minutamente a suo luogo.

Di questa guisa noi abbiamo esposto i caratteri generali del Diritto naturale. Il giudizio da darne rimarrà sospeso finchè non avremo esaminato anche le diverse vie, per le quali esso procedette secondo la diversità dei suoi cultori. Però è stato innanzi tempo necessario mettere in mostra le sue interne contraddizioni, come quelle che posero ostacolo al suo sviluppo.

SEZIONE TERZA

PARTICOLARE PERFEZIONAMENTO DEL DRITTO NATURALE NEI SINGOLI SISTEMI

CAPITOLO PRIMO

UGO GROZIO

Principio del Dritto — Limitazione della sfera del Dritto — Il patto come essenza del Dritto naturale — Significato etico universale dello Stato; quindi il soggetto pubblico del Potere e il fine pubblico. — Identificazione del popolo con lo Stato — Carattere politico privato-giuridico del contratto. — Osservazioni.

Ugo Grozio è l'autore di quel sistema di filosofia del dritto che si distingue col nome di « Dritto naturale » e che per più di un secolo prevalse nella teoria e nella pratica, anzi era reputato siccome l'unico possibile; perocchè ciò che durante questo periodo suolsi distinguere come una serie di diversi sistemi (sistema socialista, sistema del timore, della

pace esterna, ecc.), altro non è che i modi particolari di sviluppo di quest'unico sistema.

La sua opera sul dritto della guerra e della pace (1), in cui è esposto questo sistema, ha per oggetto principale anzi unico il gius delle genti. Erano già venute meno le antiche basi di questo dritto — il dritto feudale, le costumanze guerresche della cavalleria, gli ordini e temperamenti ecclesiastici — e bisognava porne delle nuove, anzi prima di tutto dimostrare che anche i rapporti fra gli Stati sovrani, e specialmente la guerra, non sono legittimati dall'utile e dalla forza soltanto; ma bensì dal dritto. Ma le norme fra gli Stati sovrani pei quali non esiste alcun potere superiore o che faccia ed eseguisca le leggi, presuppongono l'idea di un dritto che abbia vigore non già mediante una sanzione positiva, ma per la propria sua intrinseca autorità. Laonde era mestieri a Grozio di dimostrare in via preliminare che il dritto in generale ci è dato dalla natura *(jus naturale)*, ed ha valore indipendentemente da qualunque legislazione positiva; che esso non fu trovato e introdotto dagli uomini per cagione d'utilità e di egoismo, per modo che possa eludersi quando l'utilità e l'egoismo così consigliano, ma ha per fondamento un principio etico, il quale obbliga assolutamente gli uomini. Confutare quella teoria dell' utile e della prudenza, difesa nell'antichità specialmente da Carneade, e stabilire un principio etico del dritto; tale è lo scopo di tutte le sue ricerche nei prolegomeni della sua opêra, coi quali comincia principalmente la nuova êra della filosofia del dritto.

Egli fonda questo dritto moralmente obbligatorio per sè stesso, nella natura sociale o l'istinto sociale dell'uomo *(socialis natura, appetitus socialis)*. L' uomo, egli dice, ha l'istinto

(1) Hugo Grotius de Jure belli et pacis, 1625.

di far comunanza cogli altri e veramente una comunanza pacifica e razionalmente ordinata. Questa tendenza alla società Grozio non la intende come puro bisogno fisico che gli uomini abbiano gli uni degli altri, ma principalmente come una benevolenza per gli altri direttamente opposta alla semplice utilità. Questa tendenza è per lui il desiderio vivissimo di una condizione, in cui si conseguisca il comune soddisfacimento dei propri bisogni e di quelli degli altri. Epperò il principio del dritto è nella natura sociale considerata in questo senso. Ciò che da essa deriva è il dritto di natura (1), *(jus naturae)* è giusto e comandato; il contrario ingiusto, vietato; oltre a ciò è immutabile *(mutari non potest)*, e per tutti i tempi e per tutti i popoli legge suprema. Con ciò Grozio stabilisce un principio il quale è *puramente* etico, senza riguardo all'utile *(jus non solius utilitatis causa comparatum)* e insieme puramente *razionale* (io non lo dico qui ancora *razionalista*) senza riguardo alle istituzioni positive; anzi sotto quest'ultimo rapporto, come dicemmo di sopra, va tant' oltre da pretendere che esso principio debba avere un certo vigore, anche nella supposizione che non esista Dio alcuno.

Ma la sfera in cui si attua questo principio e che deve da esso venir regolata, secondo dichiara espressamente Grozio, è semplicemente il dritto nel suo vero o stretto senso *(eius juris quod proprie tali nomine appellatur)*. Egli perciò esclude da essa primieramente il dritto in senso *più lato*, ciò che noi chiamiamo Morale, cioè, il governo degli appetiti (paura e voluttà), come quella che viene regolata non dall'istinto sociale, ma da un altro carattere dell'umana natura, cioè, dal giudizio

(1) « Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali et sociali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem. » Lib. I, cap. 1, § 10.

sul vero e stabil pregio o non pregio delle cose; e secondariamente come un'altra parte di questo dritto nel senso più ampio esclude la saggia istituzione *(prudens dispensatio)* delle condizioni proprie di ogni uomo o d'ogni Stato, e per conseguenza la politica (1). Altro perciò non rimane alla sfera del dritto (la sfera che sta sotto il principio dell'appetito sociale) che *il rispetto del mio e del tuo*, cioè il riconoscimento della proprietà, l'adempimento dei patti, la riparazione del danno e la pena in caso di trasgressione *(alieni abstinentia, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio et poenae inter homines meritum)*. La deduzione di queste

(1) Questo senza dubbio è il senso del § 9, dei Proleg. Che poi Grozio sotto la parola *dritto* nel più ampio senso intenda la Morale, s'inferisce da molti passi, in ispecie Proleg. § 41 e 44 in cui dicesi: — *cum* INJUSTITIA *non aliam naturam* HABEAT, *quam* ALIENI USURPATIONEM, *nec referat, ex avaritia illa, an ex libidine, an ex ira, an ex imprudente misericordia proveniat.* Così pure lib. II, cap. 22, § 16: — *Illud quoque sciendum est, si quis quid debet non ex* JUSTITIA PROPRIA, *sed ex virtute alia, puta liberalitate, gratia, misericordia, dilectione, id sicut* IN FORO EXIGI *non potest, ita nec armis deposci.* — In questo senso egli poi giudica del dovere dei genitori, di allevare i loro figli, come d'un dovere che appartiene non già al Dritto nello stretto senso, ma solo nel senso più ampio (quindi alla morale); l. II. cap. 7. § 4. Tutta questa costruzione della *sfera etica* in Grozio si spiega soltanto dalla coltura scolastica, che esisteva a' suoi tempi. Quello cioè che in questa coltura veniva distinto e separato come tante diverse virtù, Grozio lo stabilisce oggettivamente come tante sfere distinte e separate della vita. La sfera della *justitia commutativa* è quella che esso chiama Dritto nel senso rigoroso; come Dritto nel senso ampio distingue di poi: l'impero sulle passioni, che secondo Tommaso è oggetto di altra virtù, ma non della *justitia*, e la savia distribuzione dei beni ed impieghi secondo il merito interno e la vocazione delle persone, che secondo Tommaso è oggetto della *justitia distributiva*. Ma mentre egli applica questa distinzione alle sfere oggettive della vita, essa diventa di per sè un puro contrapposto della sfera giuridica alla Morale e alla politica.

massime giuridiche è semplice ed evidente; le quali sono senza dubbio alcuno la condizione di una convivenza pacifica: e così la deduzione stessa è intera e adeguata al principio, perchè pel semplice fine della convivenza pacifica non fa bsogno di niente altro.

Con ciò non si fa che derivare la sfera del dritto privato dal principio del Dritto naturale. Grozio partendo da questa giunge indirettamente allo Stato, cioè, mediante il contratto. Egli dice esser precetto del Dritto naturale di mantenere i patti, perchè (per la società pacifica) vi dev'essere una qualche specie di mutua obbligazione fra gli uomini, e non se ne può immaginare altra *(fingi potest)* se non il *patto*. Ma quelli che costituiscono uno Stato (quelli che si sono stretti ad un *coetus*), debbono riconoscere che eglino promisero per patto espresso o tacito, di obbedire o alla maggioranza, o a coloro cui venne trasmesso il potere. Perciò, anche secondo la sentenza di Grozio, l'obbligazione per consenso *(obligatio ex consensu)* « *è la madre di qualunque dritto civile* ». Cioè a dire, in quella si fonda la potestà da cui deriva il dritto civile (1); anzi persino nella sfera del mio e del tuo egli deduce nuovamente la validità della proprietà particolare dalla istituzione di essa mediante il contratto (2). Quindi soltanto il contratto obbliga immediatamente secondo la legge di natura; tutto il resto è dedotto da quello, e si può dire che la somma della teoria del Dritto naturale di Grozio, senza ch'egli se ne avvegga, altro non è che *la semplice obbligazione dei patti*.

Siccome Grozio muove da un principio etico ed universale del dritto, nello stesso modo e conforme a questo principio

(1) Proleg. 15, 16, Cfr. anche lib. II, cap. 5, § 17 e 23.
(2) Lib. II, cap. 2, § 2, N. 5.

attribuisce anche allo Stato un significato della medesima natura. Lo Stato è la perfetta riunione di uomini liberi, per mezzo dei quali deve essere attuata la legge di natura: cioè, una società pacifica ed ordinata (1). Conformemente a questo significato esso è distinto dalla persona del principe, e come comunità umana è il soggetto dei pubblici rapporti giuridici e della potestà pubblica. Perciò lo Stato rimane sempre lo stesso ed i suoi dritti ed obbligazioni continuano a durare qualunque sia la vicenda dei governanti, delle dinastie, anzi delle stesse forme di governo — la immortalità degli Stati *(civitas immortalis)* (2); e gli atti del principe obbligano qualunque successore, quantunque non sia suo erede, purchè siano atti sovrani (*actus regii* opposti ai *privati*) (3). Ugualmente lo scopo dello Stato, secondo quel significato, è il godimento comune (la reciproca ricognizione) dei dritti e l'utile comune. Il bene pubblico è perciò la norma suprema e decisiva *(salus publica suprema lex esto)*; ad esso devono sottostare tutti i dritti individuali. Da ciò specialmente si deduce anche il dritto d'espropriazione *(dominium supereminens)* (4).

Non ostante questa maniera di comprendere il principio dello Stato, Grozio lo considera come una medesima cosa col popolo, con gli associati tra loro; e però non intende per cosa pubblica se non quello che è utile a tutti, e non già quello che è maggiormente necessario sopra tutti. È vero che egli non considera il popolo come identico allo Stato, se non in quanto è animato da un solo e medesimo spirito, cioè, appunto dallo spirito della piena ed intiera associazione nella vita civile *(vitae civilis*

(1) *Est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa societas.* Lib. I, cap. 1, § 14.

(2) Lib. II, cap. 9, § 8, N. 1, 3 e § 3.

(3) Lib II, cap. 14, § 1, N. 1 e 2, § 11, N. 2, § 12, N. 2.

(4) Lib. II, cap. 14, § 7.

consociatio plena); il cui primo prodotto è il potere supremo (1). Ma, secondo lui, lo Stato non si deve in alcun modo distinguere, come unità o istituzione, dal popolo; il che si fa anche manifesto da ciò, che egli usa generalmente le parole *civitas*, *communitas*, *coetus*, *populus*, come concetti che hanno lo stesso senso. E per conseguenza non fonda quella identità dello Stato, e la perpetuità dei suoi dritti ed obblighi, nella unità dell'istituzione, ma in ciò che essi sono i dritti ed obblighi *del popolo stesso* (2); e non fa dipendere l'obbligazione del successore circa gli atti regi dallo Stato, ma dal popolo; essendochè questo è obbligato dagli atti del primo rettore come suo rappresentante, e tacitamente trasmette questa obbligazione al successore che trae da esso il potere. Laonde — e questo è il punto più essenziale — il popolo è il soggetto della potestà suprema *(potestas summa)*. Negli Stati liberi egli rimane tale interamente; nei monarchici poi non nello esercizio, ma solo nel dritto *(imperium in se retinet, quamquam non exercendum a corpore sed a capite)*. Perciò anche in questo caso egli è sempre il soggetto universale del potere, mentre il principe, a cui questo è affidato, non è che il soggetto particolare (*subiectum commune* e *proprium*); nello stesso modo che tutto il corpo resta il soggetto della vista, quantunque, parlando più particolarmente e propriamente, il soggetto non sia che l'occhio. Per la qual cosa, anche venendo ad estinguersi la dinastia, il potere ritorna al popolo *(redit)* in quanto che proviene da lui (3). — Grozio non pertanto da questo con-

(1) Lib. II, cap. 9, § 3.

(2) « Non desinit debere pecuniam populus rege sibi imposito, quam liber debebat, est enim *idem populus.* Lib. II, cap. 9, cit.

(3) *Nam imperium, quod in rege est ut in capite, in populo manet ut in toto, cujus pars est caput: atque adeo regis familia extincta jus imperandi ad populum redit.* Lib. II, cap. 9, § 8, lib. 1, cap. 3, § 7.

cetto della sovranità popolare, teoreticamente sviluppato, non deduce nessuna pratica conseguenza contro la monarchia; anzi all'opposto combatte espressamente la teoria rivoluzionaria di quei tempi, che propugnava la supremazia e specialmente il potere punitivo dei popoli sui loro re. Il che nasce da ciò, che secondo la sua teoria, se è vero che il re ottiene sempre il potere dal popolo solamente per via di traslazione, lo riceve nondimeno anche realmente e irrevocabilmente, e il popolo resta così per sempre soggetto in forza d'un atto della propria volontà. Grozio parla di una sovranità del popolo e di una sovranità del re; ma la prima non è che potenziale, e perciò non può mai pregiudicare la seconda che è attuale (1). Questo modo di vedere con cui Grozio distrugge le naturali conseguenze del suo principio fondamentale, non può dipendere da altro che da una non esatta deduzione logica, da poca coscienza e intelligenza del principio stesso; il quale difetto si osserva anche in tutte le parti della sua dottrina.

Imperocchè, contraddicendo al significato etico universale e perciò necessario, che attribuisce allo Stato, Grozio considera il contratto che lo fonda, semplicemente secondo il modo del dritto privato, cioè, come avente un contenuto arbitrario; e siccome egli deduce lo Stato in generale e però necessariamente anche la forma particolare e determinata di governo dal contratto, così tutte le forme, quali che siano, sono dichiarate da lui legittime, sempre che si possa supporle un tal contratto o un titolo consimile: quale è specialmente la conquista, che secondo l'opinione di Grozio non si dee considerare, se non come un contratto (necessario). In questo senso riconosce particolarmente la legittimità di una classe di Stati, che egli, usando d'una espressione propria

(1) Lib. I, cap. 3, § 8.

del dritto privato, distingue come Stati patrimoniali dagli usufruttuali, cioè quelli, ne' quali il rettore ha la proprietà intera della podestà politica, perchè o esso rettore ha domato il popolo colla guerra, o il popolo mediante un contratto, si è dato pienamente in potere di lui, per modo che niente venisse eccettuato (1). È vero che questo concetto dello Stato patrimoniale altro non significa propriamente, che l' attribuzione del potere assoluto e tale che non possa esser ritolto (compresa anche la facoltà di alienarlo) (2), e non già un potere illimitato. Ma in altri luoghi della sua opera e in modo non meno preciso, Grozio fa dipendere anche il contenuto, il fine e la estensione del potere politico dal contratto arbitrario, cioè a dire, siccome l' uomo di sua piena e libera volontà può sottomettersi alla schiavitù, così anche il popolo, egli dice, può costituire sopra di sè, in qualunque modo gli piaccia, una podestà che lo regga; perocchè, secondo il concetto giuridico, ciò che decide non è la utilità, ma solamente la volontà, e perciò sono anche legittimi quegli Stati, nei quali la podestà politica è destinata semplicemente al vantaggio del principe e non egualmente a quello del popolo, e perciò è perfettamente simile alla podestà sopra gli schiavi, secondo l'espressione aristotelica allora dominante (3). Ciò è evidentemente una falsa conseguenza, contraria al concetto della essenza necessaria ed universale dello Stato. Se la ragione giuridica di tutti i rapporti in altro non consiste, che nel soddisfacimento dell' umano desiderio di vivere in una società pacifica e razionalmente ordinata, non può esser valido in modo alcuno quel contratto, secondo il quale la podestà

(1) Lib. I, cap. 3, § 11.
(2) L. C. e lib. II, cap. 6, § 3.
(3) Lib. I, cap. 3, § 8, n. 1, 2 e 14.

pubblica si possa adoperare non a questo fine, ma per l'utile del rettore. Questa inconseguenza dovea esser tolta di mezzo, e ciò condusse dai supposti, fatti altre volte da Grozio, alla teoria di Rousseau.

Ora tutto ciò che ha valore per lo Stato e per gli uomini nell' interno dello Stato, deve reciprocamente aver valore per i popoli. Anche per questi esistono delle norme provenienti dal consenso (sotto la quale parola senza dubbio devesi intendere non solo il consenso *espresso*, ma anche il *tacito*); le quali hanno per iscopo non già l' utile dello Stato individualmente preso, ma sibbene l' utile di quella grande unità degli Stati *(magnae illius universitatis)*; quindi anche la guerra si fonda particolarmente sopra leggi stabili. I casi ne' quali essa si può intraprendere legittimamente sono determinati; la sola utilità non dà il dritto di farla; vi sono limiti e regole secondo le quali essa deve essere condotta, e vi sono perfino dei temperamenti di umanità, che non concedono che si possa fare realmente uso di tutto ciò che sarebbe lecito, secondo le massime del dritto. —

Con questi concetti Grozio aperse una nuova via in diverse sfere della scienza. Egli diede all' etica in generale il fondamento d'uno sviluppo scientifico, affermando che essa abbia una sfera indipendente e sua propria, distinta dalla religione, ed una cognizione della stessa natura, distinta dalla rivelazione come tale; poichè, sebbene egli sia ricaduto nell' errore di staccarla a questo fine interamente dallo stesso Dio; pure fece un gran passo, riconoscendo i precetti morali, non già come casuali ordini divini, ma nel loro intimo fondamento ed essenza (1). In modo anche più certo si può dire che egli è il fondatore del « Dritto naturale » come una scienza del tutto

(1) V. il II tomo di quest' opera, lib. I, § 24 e 28.

nuova e non esistente prima di lui. Non solo egli ha stabilito un nuovo principio per la filosofia del dritto, cioè, l'istinto sociale come ci lo intendeva, ma altresì determinato in una nuova maniera l'oggetto di quella. Egli distinse primieramente la sfera specifica del dritto, che fino allora erasi confusa con le altre; stabilì un Dritto naturale (*jus naturae*), distinguendolo dalla Morale e dalla Politica, come pure dal Dritto positivo. Devono quindi, egli dice, esservi massime di dritto, che non si fondano sopra leggi positive, e non pertanto non sono semplicemente desiderabili e degne di essere il fine dell'attività umana, ma hanno già un valore reale e partoriscono un vero obbligo giuridico; le quali non hanno niente che fare con la questione intorno alla convenienza della costituzione e delle istituzioni politiche, ma fra tutte le costituzioni ed istituzioni valgono semplicemente come norme assolute di dritto. Una scienza del Dritto universale, che non è Morale, non Politica, non una somma di puri concetti giuridici, non Dritto positivo: tale è appunto il carattere specifico di questa disciplina del « Dritto naturale », che Grozio fondò e con mano sicura disegnò ne' suoi tratti principali; ed oltre a ciò, nonostante la poca consistenza del concetto di un tale Dritto, è forza quì riconoscere un gran progresso, cioè, la distinzione fra l'idea del dritto e la idea politica (1). Quanto alla politica e al dritto politico Grozio fu sopra tutti quegli che fece valere il principio del benessere sociale, contrapposto all'autorità puramente privata del principe, come già abbiamo fatto notare in altri luoghi di quest' opera (2); ma specialmente Grozio fu molto benemerito del Dritto naturale, che era principale oggetto de' suoi studi. Dopochè la Chiesa cessò di avere in sua mano le fila dell'ordine comune e univer-

(1) Cfr. Quest' opera, tom, II, lib. II, § 12.

(2) Cfr. specialmente ibid., lib. V., (II sez.), § 31.

sale tra' potenti della terra, e l'Imperatore di essere considerato, come giudice supremo delle loro controversie, non valse più nei rapporti internazionali, che l' assoluta volontà dei singoli sovrani, e già esisteva quella teoria del puro utile, che diede i destini europei in mano alle corti smisuratamente cupide d'ingrandirsi. Quindi era una nobilissima impresa in quel tempo il far vedere come anche nei rapporti dei popoli tra loro valga non solo l' utile, ma il dritto, come anche nella guerra le leggi non sieno mute; come anzi ciocchè giuridicamente compete, la umanità nol conceda. Tutt' i cultori del Dritto naturale che vennero dopo fino a Kant, Grozio li avanza non solo come primo inventore, ma anche nello sviluppo della sua idea scientifica per la ricchezza dei pensieri e dell'intuizione, e per la chiara intelligenza delle circostanze; onde accade ancora che ciò che in lui havvi di falso non apparisce in maniera così precisa come ne'suoi precessori, anzi in parte (come in ispecie la separazione dal cristianesimo) riesce a lui medesimo ignoto.

Ma per quanto siano irrefragabili e saldi questi meriti di Grozio, nondimeno è fuori dubbio che con questa sua teoria egli è stato il primo a mettere la scienza ed anche condurla innanzi di molti passi per quella via parziale, e perciò falsa, la quale riesce necessariamente e logicamente alla distruzione della morale e del dritto. Egli adombrava il disegno, per così dire, di un *edificio giuridico*, facendo astrazione non solo dall'autore dell' ordine morale, ma anche dal contenuto dell' ordine morale, attuale e dato (obbiettivo), e togliendo a fondamento soltanto la natura dell' uomo. Egli diede a questo modo di vedere la prima espressione, affermando che lo Stato non abbia, considerato in sè stesso, alcuna autorità sugli uomini, ma la riceva soltanto mediante il contratto e non abbia fine, almeno suo proprio, ma serva soltanto al fine degli uomini (individui). Questo principio è decisivo nella dottrina di Grozio. D'altra parte, l' attenersi personalmente e quasi per incidente

alla rivelazione cristiana, non poteva impedire le conseguenze di quel principio.

Da ciò si fa anche manifesto il suo rapporto con Aristotele. Che la natura sociale dell' uomo sia il fondamento del dritto e dello Stato, tale è la tradizione che da Aristotele dura sino a Grozio; e sotto questo aspetto il sistema socialista non si potrebbe considerare come un'opera nuova, particolarmente come opera di Grozio. Ma certamente tale espressione ha in Grozio un senso diverso da quello di Aristotele. Aristotele intende con essa la natura come quella potenza nell'universo, che destinò l' uomo alla società; Grozio, al contrario, la natura come qualità o appetito dell'uomo. Secondo Aristotele la natura nello Stato tende alla sua perfezione per quello che essa pone e produce nelle sfere inferiori, e quindi l'uomo è sociale per natura. Secondo Grozio, al contrario, l' uomo ha un bisogno sociale, e quindi lo Stato è un fine della natura. Perciò Aristotele riesce ad una teoria (oggettiva), che insegna la maniera con cui lo Stato debba esser costituito secondo la *sua* natura; Grozio ad una teoria (soggettiva), per vedere come lo Stato debba esser fatto, affinchè contenti la natura *dell' uomo (considerato come individuo)*.

Così Grozio diede vita ad un principio, che sviluppato con più larghe proporzioni, condusse alla teoria di Kant e Rousseau, e finalmente di necessità alla rivoluzione francese. La teoria di Grozio, che, cioè, il dovere di suddito sia fondato nel contratto tacito, è un' idea non ancora ben chiara e distinta nella sua coscienza e senza secondi fini; ma non appena fu esplicata in tutta la ricchezza del suo contenuto e la logica ne trasse tutte le conseguenze possibili, fu quella che un secolo dopo distrusse l' ordine europeo. Nello stesso modo un fiocco di neve che si scioglie sulla vetta del monte, non apparisce; ma se si rotola giù per la china, cade nel profondo come rovinosa lavanga.

CAPITOLO SECONDO.

SEZIONE TERZA

SCRITTORI DI DRITTO NATURALE DA GROZIO SINO A KANT

Hobbes — Puffendorf — Tomasio (Gundling) — Wolf (Darjes, Höpfner). — Oppugnatori del Dritto naturale (Seldeno, Cocceio — *dubia juris naturalis*).

Alla teoria di Grozio, Hobbes (1) ne contrappose un'altra, cominciando nello stesso modo dalla natura dell'uomo, ma però con un'ipotesi opposta. La natura umana, egli dice, non è già un appetito tendente alla comunità (soddisfacimento comune), ma *egoismo:* non si cerca la società per amore dei compagni, ma solo per amor di noi stessi; e però l'origine delle grandi e durevoli società non è già la reciproca benevolenza, ma la reciproca paura. Ecco come egli sviluppa più particolarmente la sua teoria. Lo stato in cui si trovano gli uomini naturalmente, cioè, prima di essersi reciprocamente obbligati col patto, *stato di natura (status naturalis)*, consiste in ciò: che tutti hanno dritto uguale su tutte le cose, ma anche uguale propensione a recarsi, l'un l'altro, danno, specialmente per la cupidigia delle cose: quindi lo stato naturale è una guerra continua ed un pericolo e paura continua e reciproca. Ora la legge di

(1) Hobbes, *de Cive* 1642 (Leviathan 1651.)

natura (*lex naturae*), oppure — il che Grozio usa come sinonimo — la retta ragione (*recta ratio*) è la propria conservazione (la difesa della vita e delle membra); ciò che si fa secondo quella legge, si fa giustamente e convenientemente, *juste et jure*. Perciò il precetto fondamentale della natura si è quello di cercare la pace: donde seguono due corollarî: il primo, che non si debba ritenere quel dritto illimitato dello stato naturale, ma trasferirlo in parte, per possedere pacificamente quello che si è acquistato; e il secondo, che si debbano mantenere i patti, perchè solo con questo mezzo si può conseguire la pace. Ma nondimeno da ciò derivano anche i doveri della compassione, della gratitudine, ecc. (in poche parole tutti i doveri morali), perchè essi tutti, reciprocamente praticati, servono alla propria conservazione dell'uomo; ed in questo modo fa nascere dall'egoismo tutto ciò che è dritto e morale. Tutti questi precetti però, che provengono dalla legge di natura, non sono affatto obbligatorî, fintantochè dura lo stato naturale, e ciò è appunto conforme al loro proprio principio; poichè, se non siamo certi dell' adempimento degli altri, l' adempimento per parte nostra non serve alla propria conservazione. Perciò tacciono nello stato naturale non solo le leggi civili, ma anche le leggi di natura, e non havvi in esso altra misura giuridica (*mensura juris*) che il vantaggio di fatto. Ma appunto per questo conviene abbandonare la legge di natura, lo stato naturale (*status naturalis*) e fondare il civile (*status civilis*), cioè obbligarsi, per modo di contratto e in numero maggiore, di prestarsi un reciproco aiuto contro la perturbazione della pace. Questa unione è lo Stato, dal quale solamente deriva il mio e il tuo, e l'obbligazione di rispettare l'altrui proprietà; perocchè solo per mezzo dello Stato acquistiamo la certezza, che anche gli altri adempiano agli obblighi loro.

Ma appunto a cagione di questa certezza, tale associazione non può essere un puro consenso (*consentire*), ma deve essere un' unione vera (*unio*) ; cioè, quelli che ne fan parte devono cessare d'essere soggetti isolati e indipendenti, ed anzi tutti diventar una sola volontà; cosicchè gli individui non ritengano più per loro nessuna volontà e dritto, ma trasferiscano ogni lor dritto e potere (*jus virium et facultatum suarum*) in un sol uomo od un solo concilio, rinunziando alla resistenza e alla rivocazione di esso potere. Così viene costituita la suprema potestà (*summa potestas, summum imperium*), o, come noi diremmo, la sovranità. Con ciò lo Stato stesso è una persona (*persona civilis*), distinta da tutti i privati che lo compongono; cosicchè questi, anche presi tutti insieme, non si debbono considerar come Stato, eccetto quelli che ne fanno le veci (*repraesentant*). Perciò per fondare uno Stato si richiede un duplice Patto: il primo, col quale ciascuno con ciascuno, l'altro, col quale tutti contraggono col futuro possessore del sommo potere, di sottomettersi, e sottomettersi assolutamente.

Ora, in forza di questo pieno trasferimento di ogni dritto e facoltà nella suprema potestà politica, questa è necessariamente illimitata (*imperium absolutum*); e però, secondo questo concetto, non può esistere un potere, che ad essa sovrasti, nè un limite, perchè il limite presuppone un potere superiore. Essa non può essere obbligata da leggi ; a fronte di essa non vi può essere diritto di suddito che valga e che essa debba rispettare: nessuna proprietà, anzi nessuna certezza, nessun giudizio su ciò che è buono e ciò che è cattivo ; ma anche in questo il suddito è assolutamente sottoposto al giudizio della potestà suprema (del sovrano), e perciò non pecca mai, quando opera per obbedire a quella. L'opinione che il suddito abbia facoltà di giudicare da sè del bene e del

male, e che un'azione cattiva che egli commette dietro comando del sovrano, sia per lui un peccato, è falsa, è una teoria rivoluzionaria (*seditiosa opinio*). Finalmente anche la dottrina ecclesiastica, cioè la interpretazione della S. Scrittura, dee farsi per opera della potestà politica (quantunque con l'aiuto dei vescovi di successione apostolica); perchè se l'individuo avesse facoltà di fare egli medesimo questa interpretazione, si darebbe da sè la regola suprema delle sue azioni, e però verrebbe necessariamente a cessare ogni civile obbedienza, anzi qualunque società. Perciò, anche secondo la dottrina di Hobbes, la Chiesa combacia perfettamente con lo Stato (cristiano), cioè a dire, egli intende per Chiesa i cristiani riuniti sotto una potestà esterna. La Chiesa interna, invisibile non è quaggiù tale, se non *potentia*, non *actu*. Ma quella potestà, per la ragione sopra recata, non può essere altro che appunto la suprema potestà politica. Soltanto una volontà *unica* ed *una*, contro la quale non possono sollevarsi altre volontà fra loro contrarie e in conflitto, è atta a procurarci la sicurezza della pace, che è la suprema legge di natura. L'egoismo, che è la sostanza dell'umana natura, non si può domare, se non per mezzo di questo potere illimitato e irresistibile.

Da tutto ciò è evidente che Hobbes toglie a fondamento quelle stesse supposizioni che erano proprie del suo tempo, e furono dapprima messe innanzi da Grozio. Anch'egli non riconosce nessun ordine superiore di leggi morali ed immanenti, ma considera solamente la natura dell'uomo individuo; questa è per lui fonte e radice di tutti gli ordini. E però anch'egli fonda lo Stato civile nel patto volontario dei sudditi, cosicchè la stessa validità della pluralità dei voti, questo « esordio dello Stato civile » non possa derivarsi che dall' unanimità, e non riconosce come possibile altro torto (*injuria*), fuorchè la vio-

lazione del patto, per modo che contro quelli, coi quali non si è fatto alcun contratto, non si può nemmeno commettere torto alcuno (1). Ciò che è poi da notare principalmente, come cosa tutta sua propria, si è che egli corrompe il dritto e lo Stato, anzi la Morale stessa. La legge di natura (*lex naturae*), nella quale egli fonda esclusivamente il dritto e la morale, non è assolutamente nulla di etico, ma il puro istinto fisico della propria conservazione, la sua retta ragione (*recta ratio*) una mera legge di prudenza. Nè è meno un carattere particolare della sua dottrina questa conseguenza politica, cioè, l'assolutismo dello Stato; il quale non fu mai propugnato per lo innanzi e nemmeno dopo, almeno fino a tal punto da escludere la stessa morale imputazione dei sudditi, e veramente in modo che i cittadini siano sottoposti, non già, come in Platone, ad un'armonia suprema, ma ad una volontà arbitraria. Hobbes giunge a questo risultato, sviluppando a rigor di logica, i principî che ha stabiliti: se i rapporti sociali mancano di ogni contenuto proprio e determinato, — e tale è il principio di Hobbes — se questi vengono privati di ogni idea morale che è loro inerente, per fondarli semplicemente sull'umana volontà, la conseguenza necessaria è l'illimitato potere della umana volontà collettiva. Ad un risultato consimile pervenne più appresso, ma in altro modo anche Rousseau; e al medesimo avrebbe dovuto riuscire anche Grozio, quando egli dal suo principio: *salus publica suprema lex esto*, avesse ricavato tutte le conseguenze logiche. Ma Hobbes fu condotto alla sua teoria assolutista anche per un motivo pratico. Le discordie ecclesiastiche, e politiche, la guerra civile, la prontezza alla sedizione, mossa dalla coscienza religiosa : tutte queste cagioni esistenti nella sua patria, ebbero un grande effetto nell'animo

(1) Lib. 1, cap. 1, § 3.

suo e lo riempirono di un' intensa brama di procurare anzi tutto la pace e l'unione, e del pensiero che tali cose non possano sussistere, ove si lasci anche di poco aperto il campo al potere di resistere all'autorità suprema, specialmente per ragione di coscienza e di religione. Tanto nell'uno che nell'altro aspetto, cioè, tanto pel suo modo di considerare la vita da materialista, quanto per la pratica efficacia del risultato politico della sua dottrina, Hobbes è uno dei primi tra coloro che seguirono e sostennero quella direzione, la quale prevalse nell' occidente d' Europa, in opposizione al modo contemplativo, più morale ed intimo, di considerare le cose, iniziato da Grozio e coltivato specialmente in Germania; quantunque il successo finale sia stato del tutto diverso, anzi opposto a quello che Hobbes volea che fosse e si sforzava di conseguire. Non però di meno è da attribuire ad Hobbes un vero merito scientifico, quando si considera alle sue profonde investigazioni circa le basi dello Stato; tale è il pensiero dell'unità dello Stato opposto a quello di pura associazione; e però egli è stato il primo ad esprimere in tutta la sua profondità il concetto della sovranità; in ciò sorpassa Grozio. Infatti Grozio distingue lo Stato soltanto dal principe, Hobbes lo distingue anche dal popolo (1). Ma Hobbes in particolare perfezionò essenzialmente il sistema della filosofia del dritto iniziato da Grozio; sottopose ad una esatta analisi diversi importanti punti di dottrina che esistevano veramente come germi nella idea di Grozio, ma occulti ancora, e, per così dire, velati. Tali sono segnatamente la teoria di uno Stato naturale: la deduzione del *come*, il supremo principio giuridico non può essere attuato nello Stato naturale, e perciò rende necessario, a modo di postulato, lo Stato; la descrizione del processo

(1) In Bodino è vero che l'idea della sovranità è più concretamente e vivamente determinata che non in Grozio, ma solo come un dato, e non è dedotta dalla natura dello Stato.

(o giuridico rapporto) con cui per mezzo del patto si fondi lo Stato. Queste teorie, sebbene non siano per sè vere, sono nondimeno necessarie, quando si ammetta lo stesso principio di Hobbes; e però hanno formato l'edifizio del Dritto naturale sino ad un tempo non molto lontano da noi (1).

(1) Furono più volte fra di loro paragonati Hobbes e Spinosa. Motivo di questa comparazione fu tanto la grandezza di questi due ingegni, quanto il vedere che in ambidue sparisce l'etica propriamente detta, e cede il luogo ad una potenza naturale, ed anzi questa potenza è la stessa per entrambi ed espressa nello stesso modo: *la legge naturale della propria conservazione.* Nondimeno essi sono fra di loro diversi sostanzialmente. Hobbes fonda il dritto e la morale sull'istinto naturale della propria conservazione; ma ciò ch'egli deduce da questo è un dovere, un'obbligazione che l'uomo *deve* liberamente adempire, e può anche violare; epperò la sua *legge*, almeno in quanto alla forma, cioè al modo dell'adempimento, è realmente, *etica*, quantunque secondo il contenuto sia solamente *fisica.* Al contrario Spinosa fonda il dritto e la morale sulla potenza di natura, cioè, *la metafisica necessità dell'universo.* La sua legge di natura non deve adempierla l'uomo; ma la natura stessa l'adempie e infallibilmente, e l'uomo non ha libertà di violarla. Non v'è per lui dovere, *obbligo* nel vero senso; — è quindi anche annullata la *forma* della moralità; la legge non opera affatto *eticamente*, ma solo *naturalmente.* Il principio panteistico lascia ancora un valore etico alla legge, p. e. il sacrifizio di sè stesso (come vedremo in appresso nella teoria di Hegel). — Sebbene Spinosa di ciò parli poco; ma non ammette un modo etico di azione della legge stessa. Per altra parte Spinosa non adotta il risultato *assolutista*, anzi ha paura di essere in ciò equiparato ad Hobbes al quale è nemico. A ciò si riferisce la proposizione da lui messa innanzi nel suo *Tractatus*: — «Gli uomini non hanno facoltà di trasferire tutta quanta la potestà nel sovrano, perchè noi *possono*», ed egli stesso assegna nelle sue lettere (*Epistola* 50) la differenza fra la sua teoria e quella di Hobbes, nel modo seguente: — «*Quod ego naturale jus semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratui..... non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo,*

Si tiene generalmente Puffendorfio (1) come colui che abbia sviluppato i principî stabiliti da Grozio e così perfezionato il sistema socialista. Se con ciò si intende, che egli abbia scientemente e logicamente applicati quei principî alla materia, si cade in errore. Una tale perfezione sistematica non si trova in lui nemmeno fino al punto che scorgesi in Grozio; ma è vero che Puffendorf ha preparato la materia della disciplina morale e della filosofia del dritto con una ampiezza ed ordine esterno fino allora ignoti; e così ha dato alla teoria di Grozio una forma sistematica esterna. Oltre a ciò egli univa la filosofia del dritto con tutta la filosofia del suo tempo — come allora era stata fondata da Cartesio — quantunque ciò non facesse che in modo ugualmente esterno, premettendo al suo sistema di Dritto naturale i risultati filosofici di quella unione. Si deve anche riconoscere come servigio da lui reso alla scienza l'aver investigato, anche secondo il concetto filosofico generale, la base antropologica del dritto: intelletto, volontà, azione; ed essere così stato di stimolo a coltivare alcune teorie importanti di dritto, specialmente quella dell'imputazione. Tutto questo insieme considerato, gli assicura un luogo nella storia del Dritto naturale. Ma non si può in alcun modo concedere, che egli lo abbia fatto progredire anche rispetto al contenuto; non che svolgere veramente e dar forma a'pensieri di Grozio, egli li rende superficiali; così non comprende l'istinto sociale, nel modo stesso di Grozio, cioè, come una reci-

quod in statu naturali semper locum habet. » — Secondo il concetto di Spinosa non vi ha altro modo di confutare questo assolutismo, se non quello di dire, che, stando alla legge di natura, esso non è possibile; e che la distinzione fra stato di natura e stato conforme al patto, non si può ammettere, se non si riconosce generalmente che la sola potenza di natura.

(1) Puffendorf, *de jure naturae* 1672. *De officio hominis et civis* 1693.

proca benevolenza, ma soltanto come reciproco bisogno o indigenza; rompe risolutamente il legame che ci unisce a Dio e alla cristiana rivelazione, e che Grozio (certamente a scapito della logica) lascia ancora sussistere; ed oltre a ciò dichiara (a dispetto della opposizione de'teologi) esser la ragione umana la fonte della morale cognizione, tanto che basti; assoggetta Iddio alla legge del Dritto naturale, non già come Grozio, a cagion di una morale necessità, ma perchè Dio non può meccanicamente conservare altrimenti gli uomini, se non per mezzo dell'istinto sociale; egli confonde di nuovo e interamente le due sfere del dritto e della morale, che Grozio avea separate; anzi tramuta la pura disciplina del dritto, fondata da quello, in una disciplina di filosofia morale, in una dottrina dei doveri dell'uomo. Egli poi non ha trovato alcun nuovo *momento* per la perfezione metodica del sistema del Dritto naturale, e però, quando si tratta della forma ultima e compiuta che prese il Diritto naturale per opera di Kant, si fa parola di Grozio, Hobbes e Tomasio, come di quelli che ne fornirono gli elementi, ma non di Puffendorf. Ma il suo merito principale è quello di avere esternamente diffusa questa teoria con la sua esposizione facile e chiara (1).

Tomasio, al contrario, facea fare (2) un progresso intrinseco, anzi un progresso essenziale nella disciplina del Diritto naturale, mediante la distinzione del dritto dalla morale, come fu notato nella sezione precedente, affermando che i precetti per la pace *interna* sono morali e non coattivi, quelli per la *esterna* sono precetti giuridici e coattivi. Questo non è certo un *momento* del tutto nuovo. Infatti Grozio

(1) Con molto criterio Puffendorf è giudicato da Warnkönig, Filosof. del dritto, p. 50.

(2) Tomasius, institutiones jurispr. divinae 1688, fundamenta juris naturae et gentium 1705.

stesso, come è manifesto dalla esposizione che ne abbiam fatto di sopra, avea già distinto fra loro la sfera del dritto e la morale indicandole col nome di *dritto nello stretto senso* e *dritto nel senso più largo*, e le avea ridotte entrambe a principî diversi: la prima all'*istinto sociale*, la seconda alla *retta stima delle cose*. Anzi il carattere più intimo della teoria da lui fondata è precisamente la tendenza a dedurre i principî puri del dritto; nondimeno questa distinzione nell'opera di Grozio non è esposta in concetti molto chiari, nè molto sviluppata; e però dileguossi dalla memoria de' suoi successori, anzi andò interamente perduta; onde Hobbes dedusse i doveri della compassione, della riconoscenza, e dell'adempimento del patto dalla propria conservazione come cose omogenee fra loro; ed ugualmente Puffendorf mise insieme in un solo capitolo *il retto uso della parola* (non mentire) e *il retto uso delle cose* (la proprietà) e simili. Ma per opera di Tomasio la separazione di queste due sfere è assicurata per sempre; perocchè egli attribuisce loro un *motivo* o *meta* diversa *(pace interna ed esterna)*, un diverso carattere etico *(justum et honestum — decorum)* (1), ed un diverso effetto *(coattività e non coattività)*; e perciò determina i loro limiti sotto tutti i rapporti, e si propone specialmente d'introdurre questa distinzione in tutta l'etica. Oltre a ciò Tomasio fu spinto da un motivo pratico, il quale non è che una parte, si può dire, della cagione intima e motrice di tutto lo sviluppo della sua dottrina, e però la sua distinzione ebbe un successo interamente diverso da quella di Grozio. Cioè a dire, a lui importava di rimuovere dalla sfera

(1) Il *decorum* in Tomasio abbraccia i doveri verso gli altri, l'*honestum* i doveri verso sè stesso; dunque la base è il sistema di Puffendorf; ma l'uno e l'altro insieme sono contrapposti al *justum*, come ad una sfera del tutto distinta dei doveri coattivi.

interna morale, specialmente dalla sfera religiosa, ogni forza esterna. Ciò che lo muove precipuamente a distinguere le due sfere, si è l'interesse della libertà di credenza; e perciò egli stabiliva questa distinzione anche prima di pubblicare i suoi: « Fondamenti del dritto naturale, » per un motivo pratico, cioè, per difendere i Pietisti contro la vessazione religiosa degli Ortodossi, nello scritto: « Sul dritto dei principi evangelici nelle controversie teologiche. » Ivi la sviluppa in queste conseguenze: che per il fine della beatitudine e perciò della pietà e della fede, non possa esistere ed essere attuato nessun precetto giuridico e quindi coattivo (1); epperò egli non dichiara soltanto, come Grozio, che i precetti morali e i giuridici hanno origine e fine diverso, ma specialmente che hanno diversi effetti, cioè, coattività e non coattività. Sotto questo rapporto, egli è stato cagione di un gran progresso, e quasi ha fatto toccare la meta, non solamente al sistema scientifico del Diritto naturale, ma anche al concetto di quella *intenzione vivente*, che serve di fondamento ad esso Diritto; per modo che Kant non avea d'uopo che di dare a tutto ciò l'ultima mano. Ciò dicasi anche dei meriti pratici di Tomasio, per aver combattuto la tortura e i processi contro le streghe.

Il criterio formale della sfera del dritto, la coattività, il quale dopo d'allora non andò più perduto, fu special-

(1) La erroneità di questa teoria di Tomasio riguardo alla Chiesa, cioè, il confondere ch'egli fa la coazione per la beatitudine individuale e la fede individuale con la coazione per la conservazione dell'ordine ecclesiastico, e quindi della pubblica dottrina, della predicazione nel nome della Chiesa: io la dimostrava nel mio scritto: « Costituzione della Chiesa secondo la teoria e il dritto dei Protestanti. » Vedasi anche *ibidem* più specificatamente notato il sistema territoriale che si fonda su questi principî.

mente sviluppato e perfezionato dai successori di Tomasio, Gundling, Gerhard, Fleischer ecc. La distinzione delle due sfere, che per Tomasio era questione vitale, divenne nuovamente affare scolastico e tale rimase fino a Kant. In Gundling, il più ragguardevole fra i seguaci di Tomasio, la conseguenza scientifica di quella distinzione ci apparisce con tutta evidenza. Il suo Dritto naturale *(jus naturae et gentium)* è pura teoria del dritto, con esclusione della morale, di cui tratta in un' altra opera, dandole il nome di etica. Gundling però si deve considerare come puro partigiano di Tomasio, benchè non si spacci per tale. È vero che più volte fa ritorno ad Hobbes, ristaurando il vero senso della costui dottrina generalmente frantesa. Cerca altresì di comporre a suo modo questa e quella controversia tra le tante che si ventilavano in quel tempo, e scegliere fra le opinioni di tutti gli autori a lui anteriori la migliore; ma nondimeno le sue idee e teorie fondamentali sono sempre quelle di Tomasio. La felicità come principio dell' etica, la sua distinzione secondo la pace *esterna* ed *interna*, la sfera del dritto e del dovere perfetto o coattivo limitata alla pace *esterna*; tali sono gli elementi principali del suo dritto naturale. L' aver egli cercato di fondare sopra basi anche più solide quel principio della felicità, col dire che le leggi date agli uomini abbiano per iscopo la conservazione e perfezione della loro natura, e questa conservazione e perfezione consistano appunto nella felicità; tutto ciò è un pensiero che merita appena di essere ricordato.

Un diverso modo di trattare il Dritto naturale si trova in Wolf (1), il quale lo considera semplicemente da filo-

(1) Wolf, *jus naturae methodo scientifica tractatum* 1740, 1750 e le sue « *Institutiones jur. naturae et gentium* 1754.

sofo morale. Il suo nuovo principio per la morale, *la perfezione dell' uomo*, è, secondo lui, generalmente la legge o dritto di natura, e lo applica anche a tutto lo stato sociale. Egli però in questo principio non separa il diritto dalla morale, come fece Tomasio. È vero che mantiene la distinzione fra il dovere *perfetto* o *coattivo* e l' *imperfetto* o *non coattivo;* ma questa distinzione è per lui accidentale, accessoria, e tale che non determina la forma del suo sistema; egli non ha come Tomasio una regola che decida quale dovere debba essere coattivo e quale nò. Perciò divide nuovamente tutta la sfera etica soltanto secondo il sistema morale, come era stato immaginato da Puffendorf: doveri verso sè stessi, verso gli altri, verso Dio; e il dritto non è per lui che la conseguenza della (propria) obbligazione, e propriamente parlando nient' altro, se non una *permissione:* quello a cui io sono obbligato, devo anche avere la libertà di farlo. Il principio morale di Wolf è certamente migliore che l'altro *della felicità* (1). Ma per ciò che concerne il contenuto del diritto naturale, egli non ha aggiunto nulla di nuovo, non lo ha sotto nessun rapporto nè arricchito, nè più esattamente determinato. Tutto al più possiamo essergli debitori del perfezionamento di alcune idee: dello *status moralis*, — il quale consiste nell' essere soggetto del dritto e dell'obbligazione — e della distinzione dei dritti *assoluti dagli ipotetici*, e simili, le quali cose furono cagione di maggiore chiarezza nella sfera dell' etica. Al contrario non tien alcun conto della *misura* e *limitazione* di quella sfera, le quali furono trovate da Tomasio e sviluppate da Gundling; egli fece un passo falso, dal quale bisognò poi nuovamente ritrarre la scienza. Ma si

(1) Cfr. Quest' opera, II tomo, Lib. 1.°, § 29.

deve anche dire, che egli merita considerazione, per avere dato un carattere scientifico, formale o universale, al Diritto naturale, facendo uso del *metodo dimostrativo*. La filosofia di Wolf in generale è cosiffatta, che la *dimostrazione* è la sua più intima essenza. Gli altri filosofi sono guidati da una qualche intuizione fondamentale, che è per loro la verità suprema, oppure il supremo problema: tali sono p. e. per Spinosa la *unicità di Dio* (Alleinheit — Dio come unico Essere), e però la sua impersonalità e il nascimento delle creature in lui; per Leibnitz al contrario la origine ed esistenza delle creature individuali e sostanziali (selbstständig) *(principium individuationis)*. Per Wolf, all' opposto, non vi ha siffatta verità materiale suprema; ma il *sillogismo* come tale è la verità suprema ed unica. Egli ammette secondo Leibnitz i due principî della dimostrazione: quello della non contraddizione *(principium contradictionis)*, e quello della ragione sufficiente *(principium rationis sufficientis)*, e li applica a tutta la sfera della scienza. Quello che egli, ed ogni altro uomo sa, lo espone nella forma che non ripugni — (giacchè la *essenza di una cosa è la sua possibilità*, cioè, appunto la *pensabilità, la non-contraddizione)*, — ricavando generalmente le note o i caratteri di quella, dalla definizione che ha formato però dalla esperienza; e questo processo vale per lui come una dimostrazione. Così p. e. « *Il vedere si fonda nella natura di un animale che ha gli occhi, dunque è qualità propria di esso*, » il che evidentemente è lo stesso che dire: *Il vedere è la proprietà di un animale che vede* (1).

(1) Non appena Wolf si avvisa di lasciare questo modo semplicemente analitico, non riesce a nulla di buono. Così p. e. dimostra: *Siccome Dio doveva creare le cose in modo perfetto, i pianeti devono*

Ma ciò che havvi di più singolare in questo metodo, principalmente rispetto alla natura spirituale dell' uomo, si è che Wolf crede, che nemmeno della propria esistenza si abbia una certezza immediata, ma non si acquisti (sebbene nella maggior parte degli uomini, senza che essi se ne rendano ragione) che per mezzo di un sillogismo: « Se vo-
» gliamo conoscere con chiarezza, in qual modo mediante
» queste *ragioni restiamo convinti* che *noi siamo*; troveremo
» che in questi pensieri si nasconde il seguente argomento:
» Chi ha la coscienza di sè, e delle altre cose, *è*. Noi ab-
» biamo coscienza di noi, e delle altre cose. Dunque
» *siamo* (1). » Quindi Wolf non ha la certezza di essere, se non n' è convinto mediante buone ragioni. Questo metodo sillogistico è poi applicato da Wolf anche alla sfera etica, e benchè ciò non sia altro in sè stesso che un' assurdità, nondimeno si può considerare come la prima prova di fatto della *esigenza*, che è nell'essenza della filosofia razionalista; cioè, di dedurre ogni cosa solamente dalla ragione; e quelli che in appresso ebbero una intelligenza scientifica più severa si trovarono così nella inevitabile alternativa, o di non fare stima alcuna di quella esigenza, oppure di tentare di non far uso realmente che di soli concetti razionali. Il modo dimostrativo usato da Wolf nel trattare tutta la filosofia, e perciò anche quella del diritto, non ha altro pregio, che di avere stimolato l'intelletto di Kant ad occuparsi con tutta serietà del principio razionalista.

Dopo Wolf è vero che gli scrittori della filosofia del di-

essere abitati. Con la stessa ragione, partendo da questa perfezione della creazione di Dio, avrebbe potuto dimostrare, che gli uomini devono non solo aver le gambe, ma anche le ali.

(1) Wolf, pensieri razionali su Dio, sul mondo, ecc. § 6.

ritto seguono i principî della sua dottrina: ma nasce nondimeno la necessità, quantunque essi non ne abbiano piena coscienza, di far ritorno alle idee più giuste di Tomasio che già si erano smarrite. Così il più cospicuo e fortunato tra' discepoli di Wolf, Darjes, conserva veramente tutta la struttura del sistema etico del suo maestro; ma si serve appunto della seconda parte di questo sistema, la quale tratta de' doveri verso gli altri, per dedurre da essa in opposizione all' etica la sfera de' doveri coattivi, già stabilita da Tomasio, o come egli la chiama, la giurisprudenza. Ma in Höpfner apparisce più che chiaramente, come sia stato abbandonato il modo di vedere di Wolf e prevalga un' altra volta quello di Tomasio. Höpfner mette insieme il principio della perfezione e quello della felicità, considerandoli come sinonimi; abbandona la divisione fatta da Puffendorf e Wolf del Diritto naturale in tre classi di doveri, ed anzi limita la sua disciplina dietro le orme di Tomasio e Gundling, definendola la *teoria dei doveri coattivi naturali*. Egli non tratta nemmeno in primo luogo dei doveri, per poi dedurre da essi soltanto i dritti, ma da per tutto e a modo di principio dei dritti medesimi. Nello stesso tempo si vede anche in lui, come il movimento universale delle idee conduce a Kant, perchè egli già più volte sostiene essere *la volontà* il principio decisivo nel dritto, specialmente sia nella deduzione della proprietà, sia in quella del contratto. La teoria di Wolf relativamente alla filosofia del diritto non è che un *Episodio*, che ci ricorda il tempo trascorso fra Tomasio e Kant.

Ma mentre a questo modo si sviluppava e prevaleva il sistema del Dritto naturale, non mancò chi vi si opponesse, perchè giustamente si riconobbe come sciogliesse tutti i vincoli che legano il mondo umano a Dio. Di ciò si occu-

parono Seldeno e Coccejo (1); e più appresso relativamente alla filosofia morale anche Crusio. Ma questi avversari non potevano nè far notare l'intima cagione dell'errore e di questa separazione del mondo da Dio, nè tampoco darci una qualche teoria che conservasse quei vincoli e fosse scientificamente soddisfacente. Seldeno non vuol fondare il Dritto naturale nella semplice ragione umana, perchè trova in questa il difetto di una facoltà creativa, e mostra l' opposizione che è nella ragione di diversi uomini e scrittori teorici, ed arguisce da tutto la necessità d'un autore supremo e d'una suprema sanzione del Dritto naturale. Ma quando si fa egli stesso a fondarlo, non dice altro che questo: — la legge naturale derivante da Dio ha due parti essenziali, una *obbligativa* ed una *permissiva; l'obbligativa* consiste in ciò che si debba restar fedeli ai patti e alle costituzioni politiche, alle quali gli uomini anche hanno acconsentito come per contratto *(pactis ac regiminum formulis civiliter initis standum)*; la *permissiva* consiste in ciò che la sfera lasciata libera si può anch'essa dagli uomini determinare in modo *obbligatorio* per via del loro consenso (2); nel qual caso però la forza *obbligativa* non nasce dal patto come tale (*ex simplici hominum ratione et consensu*), ma dalla permissione di Dio che essi mediante mutuo consenso proibiscano, o comandino ciò che è libero in sè (*ex consensu mutuo inhibere*). Finalmente per mezzo della rivelazione la

(1) Seldenus de jure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum 1640 e in ispecie Lib. 1, cap. 7 e 8. Henricus Cocceius diss. *de principio juris natur.* 1699, e specialmente nelle sue *Positiones pauculae et generalissimae praelectionibus Grotianis praemissae.*

(2) « *Simulatque ex ejusmodi permissione quid ab hominibus sociatis* « *coercitum, vetitum, seu constitutum est, ad illud in quod sic consen-* « *serant ipsi sive pacto, sive deditione, sive aliter,..... observandum* « *obligatos esse.* »

scrittura ci manifesta le leggi divine, che sono universalmente e assolutamente obbligatorie. Seldeno combatte così una parte del sistema del Dritto naturale, la meno importante; mentre gli stessi scrittori di Dritto naturale sovente di buon grado concedevano che l'obbligazione ha il suo ultimo (remoto) fondamento in Dio, e il suo risultato, quanto agli elementi essenziali, coincide con quello del Dritto naturale: cioè, che innanzi tutto i patti sono la fonte di ogni dritto. L'unico pregio che egli ha sugli altri, si è che attenendosi all'origine divina di tutti i morali precetti, può rivendicare ai precetti immediatamente rivelati il grado più elevato, mentre al contrario sono lasciati interamente da parte dai puri moralisti razionali.

Cocceio nella polemica concorda essenzialmente con Seldeno. Egli non trova nell' umana ragione una forza *obbligativa*, e (sebbene ciò dica meno esplicitamente) nel principio della vita *sociale* e *pacifica* un contenuto necessario dei precetti. La sua propria teoria che contrappone a questa è più meditata e precisa di quella di Seldeno. Il volere divino che Cocceio eleva a principio si deve conoscere dai suoi atti ed opere, e dalla perfezione dell' essenza divina (non vi si fa alcuna menzione della rivelazione), e da questo volere deriva direttamente — e non solo per mezzo di un patto o di una deduzione da un principio semplice che deve in sè tutto comprendere — tutti i precetti del Dritto naturale; la libertà delle proprie azioni, il divieto di recar danno agli altri, la necessità della vita comune fra gli uomini *(societas communis)* e i diritti che nascono da quella, gli effetti giuridici della dichiarazione della volontà, la disposizione del *suo*, il dritto ereditario nei figli, la patria potestà, la necessità dello Stato, l'autorità e il potere del sovrano. In questo senza dubbio Cocceio si oppose realmente all'errore di quel sistema: cioè, a quel vezzo

di sillogizzare in ogni cosa e di fondare l'ordine giuridico nella volontà e nel contratto umano; ed è senza ragione il rimprovero che gli si fece di non aver detto altro, se non quello che avea insegnato Puffendorf, perchè anche costui riconosce la ragione siccome un'opera di Dio. Ma in primo luogo manca quella conciliazione fra il volere divino (i suoi atti, la sua perfezione) e i risultati che Cocceio insegna essere il contenuto di questo volere; non si vede come dalla perfezione divina debba conseguire il dritto ereditario nei figli, l'autorità sovrana, ecc.; in secondo luogo egli non comprese assolutamente l'ordine etico e giuridico in sè stessi, anzi poco contribuì a farlo comprendere in una maniera più profonda; tutto è da lui stabilito soltanto in modo positivo, e gli stessi concetti fondamentali di quest'ordine (il concetto del dritto, della facoltà e simili) sono intesi in una forma molto meno soddisfacente ed esatta, che in Grozio e nei suoi più distinti seguaci. Perciò tale opposizione fatta al Dritto naturale riescì interamente infruttuosa e inutile.

Le altre obbiezioni, e specialmente quelle che gli mosse contro l'autore dello scritto, in quel tempo molto encomiato, « *dubia juris naturalis* » si fondano nella pura Σκέψις e furono perciò ancora meno atti a scemare la prevalenza di questo Dritto.

CAPITOLO TERZO.

SEZIONE TERZA

IL SISTEMA DI KANT

Dottrina di Kant. — Motivo scientifico di essa. — Rapporto di Kant con Spinosa. — Contraddizione in ciò che Kant pretende dalla Ragione. — Usurpazione kantiana nella Ragion pratica. — Motivo dell'errore — da ciò tre inconseguenze della sua filosofia pratica. — Incitamento ad uno sviluppo ulteriore: filosofia trascendentale, origine del principio di Fichte da quello di Kant.

Il processo del sistema di Kant, come ognuno sa, è questo: Noi formiamo tutte le nostre cognizioni per mezzo di certe *forme* e concetti che non ci vengono dall'esperienza; ma debbono già essere in noi prima di qualunque esperienza, p. e., il rapporto fra causa ed effetto. Noi non considereremmo mai le cause e gli effetti reali in questo rapporto, ma come manifestazioni isolate, se esso non fosse originariamente in noi prima di ogni percezione. La somma o sistema di queste forme e leggi del pensiero costituisce l'essenza della ragione.— Ora si dimanda, se la ragione, senza la quale non è possibile alcuna esperienza, sia anche atta a procurarci delle cognizioni senza esperienza *(a priori)*. Ed in vero qui non si tratta di quelle cognizioni che non comprendono altro, se non ciò che la stessa ragione è immediatamente, cioè, una semplice dichiarazione

del contenuto essenziale di quelle forme (cognizioni analitiche) p. e. che la causa preceda l'effetto; il che certo è espresso nel concetto stesso della causa. Ma si tratta della cognizione di oggetti fuori delle loro forme (cognizioni sintetiche), p. e. Dio, l'immortalità. In somma si tratta di sapere se sono possibili i giudizi sintetici *a priori*. — Quando la filosofia razionale ebbe la coscienza di questa quistione, era necessario che la considerasse come la più importante tra tutte; anzi si può dire che la coscienza che ha di sè stessa consiste appunto in quella. Il risultato della investigazione Kantiana è il seguente: Noi non abbiamo alcuna *cognizione* razionale pura (nessun giudizio sintetico *a priori*). Infatti la ragione non ci dà altro, se non la *forma* della cognizione; la *materia* ci è data dall'esperienza, cioè, per mezzo dell'impressione che fanno gli oggetti esterni sui nostri sensi; solo questi due fattori riuniti ci somministrano una cognizione. Così p. e. il puro principio razionale: « ogni cosa che avviene ha la sua causa » non è per anco una cognizione; perchè divenga tale, è necessario un *avvenimento* determinato ed un'altra cosa anche determinata, che è la causa di quello; e tutto ciò non ci è dato che dalla esperienza. Ondechè ogni nostra cognizione è una cognizione sperimentale; e al di là dell'esperienza possibile, e quindi delle cose soprasensibili, che non fanno alcun effetto nei nostri sensi (Dio, la libertà), non possiamo avere in generale alcuna cognizione. Ma v'è ancora di più! Anche questa nostra cognizione reale, e perciò la cognizione sperimentale, non è vera; perocchè noi l'acquistiamo soltantò pel *mezzo* delle nostre due intuizioni sensibili *spazio* e *tempo*, e queste non sono che pure forme immanenti (soggettive) in noi, senza esistenza reale (oggettiva). Non è già che si possa porre in dubbio la sussistenza delle cose, anzi al contrario senza di essa noi non potremmo in generale avere impressioni sensibili e nemmeno al-

cuna rappresentazione (Vorstellung). Ma la loro vera natura *(la cosa in sè)* non è conosciuta, perchè le cose (oggettivamente) non esistono nello spazio e nel tempo, e non le possiamo intuire, se non come esistenti nello spazio e nel tempo. Perciò le nostre cognizioni non contengono che fenomeni (manifestazioni, apparizioni), ma non le cose in sè stesse. E gli oggetti del nostro sapere (naturalmente non gli oggetti in sè), si conformano al nostro modo di conoscere, non già il nostro modo di conoscere agli oggetti. Per conseguenza la somma è questa: noi non abbiamo nessuna cognizione delle cose soprasensibili, e la nostra cognizione delle cose sensibili non è vera, non ci dà che il fenomeno, non la cosa in sè. Ma questo sarebbe un rinunciare a qualunque cognizione. Però vi si rimedia anche col dire: Tutto questo vale soltanto della ragione teoretica, cioè, del pensiero, in quanto che egli intende a conoscere gli oggetti che esistono fuori di lui. La ragione pratica al contrario, cioè, il pensiero in quanto che intende a produrre egli stesso degli oggetti (azioni), che non esistono, e perciò dove egli si manifesta come dovere (obbligo), trova questi oggetti come fine, senza che abbia bisogno d'impressioni esterne sui sensi e perciò senza il *mezzo* dello spazio e del tempo, ma semplicemente ricavandoli dalle sue proprie leggi. Esiste, cioè, in noi un precetto del Bene, che non ci viene dall'esperienza, e che ci comanda di fare il bene senza riguardo alcuno all'esperienza, cioè, al successo, all'utile, al piacere che ce ne possa derivare, ma semplicemente per amore del bene: « un imperativo categorico ». E però questa è una cognizione razionale pura. Da questo precetto assoluto del bene conseguono anche la libertà, l'immortalità e Dio puramente *a priori*; la libertà, perchè senza di essa un precetto sarebbe assurdo; l'*immortalità* o un mondo avvenire, perchè quaggiù la ricompensa e la pena non tiene dietro all'adem-

pimento o alla trasgressione, il che la ragione necessariamente deve esigere; Dio, perchè senza di lui la ricompensa e la pena non potrebbero essere poste realmente ad effetto. La ragione pratica pertanto è la sfera in cui ha luogo la cognizione razionale realmente pura (giudizi sintetici *a priori*); e però per mezzo di essa solamente noi acquistiamo una scienza delle cose soprasensibili, e oltre a ciò le cognizioni pratiche sono le sole vere e sicure, mentre le cognizioni teoriche, avendo il loro contenuto dall'esperienza, non sono vere.

È evidente che questo difetto di verità in qualunque esperienza, il quale Kant pone come fondamento, non è un puro dubbio, ma un'asserzione positiva e sicura, e ci si manifesta sin dal principio come un carattere particolare e proprio del suo sistema. Quindi conviene mostrare, da che mai Kant venne condotto a questa asserzione, perchè sia chiara l'essenza della filosofia critica.

Il motivo nel quale essa si fonda, è il supposto che il tempo e lo spazio, ma specialmente il tempo, altro non sono che un'intuizione soltanto della nostra propria sensibilità, alla quale intuizione niente corrisponde nell'oggetto. Questa *erroneità* della intuizione del tempo Kant la deduce, a dir vero, da ciò: che il tempo non ha veruna esistenza sussistente ed inerente alle cose, e non è neppure un concetto astratto; ma un tale ragionamento circa un elemento particolare della cognizione, è impossibile che sia il motivo interno di un sistema, il quale fonda una nuova epoca della filosofia. Con lo stesso argomento Kant avrebbe potuto negare la verità e l'oggettività anche a tutte le forme logiche (principio e conseguenza — Assoluto). Ma tutto ciò nasce da un motivo molto più profondo, che solo determinava Kant a ragionare in questo modo.

Se noi volgiamo lo sguardo al mondo, vediamo da per tutto de' cangiamenti, delle azioni, de' fatti. Il nesso razionale però

è immutabile « universale e necessario ». Ora se Kant voleva riconoscere questo mondo che si muta, doveva anche riconoscere una causa ed una connessione del mondo, che non è la ragione e che perciò la ragione non può trovare. Ciò gli riusciva impossibile, perocchè è contrario al supposto fondamentale della filosofia razionale. Ora se egli voleva negare l' esistenza delle cose che mutano, trovava anche questo impossible; perchè vedea bene e dichiarava che senza l'esistenza di queste cose non si potrebbe in alcun modo comprendere, per qual cagione noi ci rappresentiamo *questo e quello* e non sempre lo *stesso* (1), e che le forme del pensiero non sono ancora di per sè cognizioni, ma per esser tali hanno d'uopo di un oggetto e di un contenuto (2). Quindi non gli rimaneva che un unico espediente: cioè, ammettere come certa l'una e l'altra di queste cose: che il nesso razionale *è*, e che le cose sussistono realmente, ma negare soltanto la pietra d'inciampo, cioè, il carattere mutabile delle ultime. Su queste basi egli fondava il suo sistema. Il tempo e lo spazio non sono veri, solamente perchè sono le stesse forme della mutazione. Se non fossimo costretti di stare a queste forme, così crede Kant, « le stesse determinazioni, « che noi ora ci rappresentiamo come cangiamento, ci darebbero una cognizione, in cui la rappresentazione del tempo « e perciò anche *quella del cangiamento* non avrebbe luogo in nessuna maniera (3)»; e allora noi conosceremmo la vera natura delle cose. Ora lo spazio ed il tempo sono il *mezzo* (la condizione) di qualunque cognizione di oggetti esistenti; questa perciò non ci può dare che fenomeni (apparizioni). Per conseguenza egli scioglie la difficoltà, negando insieme col tempo anche la

(1) Critica della ragion pura, p. 274, 275

(2) Ibidem, p. 146.

(3) Ibid., p. 54.

mutazione, la causalità, il fatto, anzi negando la stessa realtà, come quella che non è secondo lui se non « ciò che riempie il tempo » ; cosicchè non ci restano che rapporti meramente logici, e tutto si restringe e rimpiccioliscc nelle pure leggi del pensiero, come in un punto matematico (1). Questa è la idea fondamentale, che la filosofia razionalista non acquista già per avventura mediante la investigazione, ma senza saperlo, la porta seco nell'atto stesso che investiga. Kant, vedendo la nissuna realità di questo risultato, crede di potersi ritirare come in asilo sicuro, nella sfera pratica. Il pensiero, come postulato etico, esige che i suoi oggetti siano senza tempo, eterni, immutabili. Imperocchè questa è appunto l' idea presupposta come certa ai suoi tempi, che, cioè, l'Ethos non sia che un sistema di pure regole logiche, e una tale idea non poteva, come quella del nesso puramente logico nelle cose fisiche, essere contraddetta da ogni sguardo che si rivolga al mondo; e però l'Ethos si poteva supporre come fondato solamente in un nesso razionale. Questo o nessun altro doveva essere il luogo di

(1) Perfino la nostra funzione intellettiva *a priori* è secondo Kant infetta per la mescolanza della falsa intuizione del tempo, cioè a dire, i giudizi *a priori*, applicando le categorie ad un oggetto (se non ad un oggetto determinato, nondimeno ad un oggetto qualunque possibile, pensabile) che dal mondo sensibile si presenta alla nostra percezione racchiudono una relazione di tempo; p. e. il giudizio «ciò che avviene ha una causa » è fondato sull' unità di tempo; e quindi con ciò si nega, che possa qualche cosa di *nuovo* cominciare cadendo fuori dell' unità di tempo. Perciò anche questi nostri giudizi *a priori* non valgono affatto a determinare i rapporti reali delle cose, ma solo per la nostra esperienza; sono i principi, senza i quali la nostra esperienza non sarebbe possibile, ma non le leggi del mondo oggettivo. Conforme a ciò Kant pone nella ragione stessa delle contraddizioni (antinomie) relativamente alle sue conclusioni supreme o idee; le quali non hanno luogo, se non in quanto si fondano sull'intuizione del tempo.

conoscere puramente *a priori*, e perciò i risultati che se ne ottengono, acquistano la certezza delle leggi logiche. Partendo da questo punto si devono dimostrare Dio, l'immortalità, la libertà, perchè siano sopra qualunque dubbio. — Adunque tutto questo sistema venne prodotto dal postulato cardinale del razionalismo: non si dà cangiamento di sorta. Spinosa sostiene il nesso razionale del mondo reale; Kant al contrario, — tra perchè venuto più tardi e perchè spinto alla investigazione dalle ricerche della scuola Wolfiana — pensa, che il mondo empirico non faccia risolvere il problema, dappoichè noi troviamo in esso mutazione, arbitrio, fatto. Perciò abbandona questo mondo siccome falso e si ritira con l'autorità della ragione in un altro, che egli si crea da sè col pensiero, e in cui può risolvere il problema, perchè lo dispone ed ordina conforme alla natura di questo. Egli cerca un assoluto (incondizionato) una *causa sui* nel senso di Spinosa, cioè, tale che non è il *primo* come Dio, ma che il nostro pensiero contiene in sè come prima rappresentazione. Questo è secondo lui il pensiero dell'*incondizionalità* stessa co' suoi caratteri essenziali della universalità e della necessità. Da esso devono derivare ed egualmente secondo una legge logica tutte le azioni; in ciò consiste l'Ethos. Esse non possono essere l'effetto di nessun' altra cosa; altrimenti l'assoluto non sarebbe più, come esprime il suo concetto, il principio o ragione del condizionato. Quindi il postulato della libertà del volere. Cioè a dire, che venendo negato all' uomo il potere (morale) di determinarsi secondo l'appetito (e però secondo gli oggetti esteriori al pensiero); si rigetta pure ogni motivo posto fuori del pensiero razionale — quali sono l'amore, l'entusiasmo come interesse proprio — considerandoli come contrari alla morale. Quindi la ragione esige le azioni categoricamente ed assolutamente, cioè, soltanto come conseguenze di sè stessa. Il bene ed il male non

sono qualità, che precedano il nostro pensiero e lo determinino, ma nascono solo per mezzo della forma dell' universalità e della necessità inerente al nostro pensiero (1). Ma il *dovere* stesso è nondimeno un potere reale e contiene anche in sè l'idea della mutazione, perchè si deve produrre un'azione che non esiste ancora. Onde consegue necessariamente, che esso non possa essere applicato che al mondo de' fenomeni. Il pensiero ci si manifesta come dovere, come imperativo, come precetto e divieto per questa sola ragione, che noi apparteniamo al falso mondo della mutazione. In altro modo non si potrebbe parlare di alcun dovere, ma soltanto la ragione compirebbe infallibilmente da sè le azioni che da essa conseguono (2); o a meglio dire: non esisterebbe nè dovere nè azione, ma solamente la ragione insieme con tutte le sue conseguenze. Da quest'assoluto Kant deduce, oltre la qualità dell' azione, anche quella del mondo intelligibile. Come principio dell' universalità (della non contraddizione) l'assoluto contiene l'accordo delle azioni che a lui corrispondono e delle loro conseguenze per la beatitudine; quindi uno stato di retribuzione secondo il merito (il bene supremo) ed un rettore del mondo, che l' attua, Dio. Iddio poi come prodotto dell' assoluto è anche assoggettato alla legge di quello, non può esercitare nè il perdono nè la grazia. E per conseguenza anche in questo mondo intelligibile il vero Dio è il pensiero astratto della universalità e necessità logica, un Dio senza intelletto e volontà come quello di Spinosa.

Da ciò si fa chiaro, che Kant riconosce e segue perfettamente il canone di Spinosa. L' intero edificio del suo ordine intelligibile è disposto conformemente a questo canone, quan-

(1) Critica della Ragione pratica, p. 102.
(2) Ibid., p. 36.

tunque egli lo abbandoni quando si tratta delle cose che sono oggetto della percezione. Perciò nel sistema di Kant vi ha due mondi belli e compiuti: quello del fenomeno, cioè, del nesso reale del fatto e dell'avvenimento, e quello della essenza, cioè, del nesso logico: mentre Spinosa non riconosce che quest' ultimo, nel quale risolve il primo, perchè di questo non si può rendere ragione. Stando a Spinosa, il mondo, come noi lo percepiamo, altro non è che l' assoluto come è già secondo il suo concetto, con le sue necessarie conseguenze. Kant giudica queste percezioni come una cosa del tutto diversa, e perciò anche non vera: ma le azioni morali, l' ordine intelligibile, cioè, la vera essenza delle cose, anche per lui non è altro che la sostanza, che è nel fondo di ogni pensiero (universalità e necessità) e i suoi accidenti. Spinosa nega nel mondo reale la libertà (la scelta di far questo o quello); Kant l' ammette chiamandola libertà dell' arbitrio, ma anch' egli la nega nel mondo vero: nel quale, secondo lui, tutto è necessità: la ragione racchiude in sè le azioni ad essa conformi, il giudizio universale ecc., senza scelta. L' essere l' uomo inevitabilmente determinato dalla ragione, è chiamato da Kant libertà del volere, per contrapporla alla libertà dell'arbitrio. Secondo Spinosa, nel mondo reale non può accadere cosa che non sia necessaria, e quindi giusta; e però non vi ha distinzione fra bene e male. Secondo Kant ciò può accadere realmente; ma solo nel regno che noi stessi dobbiamo formarci, e che è posto al di là della nostra esperienza, esiste questa infallibilità. Egli non ha quindi bisogno di approvare il male, che ci è mostrato dall' esperienza; nel regno dei fenomeni egli può lodare e rigettare e però stabilire dei doveri, che non sono ancora adempiti, e circa ai quali è data a noi la scelta nel modo che noi *appariamo* a noi stessi: e quindi può disegnare un'etica reale.— Così è manifesto che questi due sistemi, che in apparenza

mostrano appena una leggiera affinità tra di loro, e che principalmente nell' etica formano l' antitesi più patente, consistono nondimeno sopra un solo e identico postulato fondamentale.

Kant venne accusato generalmente di una serie di inconseguenze, le quali hanno però una origine più profonda nell' idea che egli si è formato dell'obbietto o officio, che si voglia dire, di ogni filosofiia — nè potea formarsela diversamente, perchè sebbene si attenesse tenacemente alla filosofia razionale, non però gli veniva meno il giudizio. Imperocchè questo obbietto, come egli lo concepisce, è in sè stesso contradditorio. Egli esige dalla ragione pura delle cognizioni sintetiche, nelle quali, cioè, non si derivano da un concetto quei predicati che già sono dati col concetto stesso, ma altri gli vengono aggiunti, i quali non sono contenuti in esso. Dicendo « i predicati non sono contenuti nel concetto » non si dice altro che questo: quelli secondo la ragione non sono inseparabili dalla esistenza del concetto, e però sono ad esso congiunti per una causa fuori della ragione. Ondechè, o Kant voleva solamente la connessione razionale e la cognizione ricavata dalla ragione, e allora non avrebbe dovuto credere una cosa necessaria i giudizi sintetici, ma piuttosto negare direttamente la loro possibilità. O vi ha una sintesi, e quindi effetti, predicati, i quali non sono contenuti nella loro causa, ma possono essere da quella prodotti o omessi; e allora in verità, vi ha azione, fatto e cangiamento, quando pure la forma del tempo e dello spazio dovesse essere una illusione dei sensi; allora non è possibile di considerare il rapporto delle cose come privo di cangiamento reale, appunto perchè non è altro che cangiamento; non è possibile di conoscere questo rapporto mediante la *facoltà del necessario* (la ragione), perchè è un rapporto libero, non già *a priori*, perchè è conforme non alla legge del pensiero, ma alla causa, la quale produce il cangiamento.—

Si potrebbe forse dire, che questo dilemma non è altro se non un effetto della nostra illusione, d'una anticipazione dell'intelligenza umana, e che la verità è appunto questa: che, cioè, quello *che non muta* è nondimeno una riunione d'un elemento nuovo ad un altro, e quindi un oggetto della cognizione sintetica; ma, come ciò sia, non si possa comprendere. A questo modo si uscirebbe d'un salto fuori della sfera del pensiero e delle rappresentazioni umane; e però non si potrebbe più fare alcuna investigazione ed esame; ma questa intenzione non era certo nello spirito di Kant; perocchè egli rigetta soltanto le forme della percezione sensibile, e non già la legge o principio logico della contraddizione. Ora, si è veduto che senza alcun riguardo al tempo ed allo spazio, la cognizione sintetica e il cangiamento sono, secondo il pensiero, concetti inseparabili; e per contrario la cognizione sintetica e il semplice nesso razionale (quindi il *dedurre* dalla ragione) sono contraddittorî.

Ciò posto, è cosa molto naturale, che questo grande intelletto speculativo — nel quale tanta era la severità e sicurezza del giudicio che recava in ogni parte della scienza, da meritare senza dubbio il titolo del più profondo ed onorevole tra tutti i filosofi razionalisti — sia stato dalle sue ricerche condotto a concludere, che: la ragione *teoretica* non ci procura alcuna cognizione sintetica. Ora, se egli con tutto ciò cade in contraddizione nella sfera della ragione pratica, la cagione è unicamente l'inganno in cui venne, confondendo due cose affatto differenti. Il nostro sentimento del dovere, egli dice, l'appetito, il bisogno, il desiderio, precede in noi realmente a tutte le impressioni sensibili; e però, in questo senso, è *a priori*, ed ha anche una forza sintetica; esso ci muove a determinate azioni, richiede certi stati e condizioni, e ci conduce sicuramente ad un rapporto con Dio, col futuro, con la beatitudine. Ora ciò non è vero; perchè questa tendenza o impulso non è la ra-

gione; ma è una forza reale, la quale opera secondo l'intima sua essenza come fatto e cangiamento, e non già logicamente e secondo il modo della ragione. Una tale tendenza, quantunque sia libera dalle influenze visibili e ad esse superiore, nondimeno non è una cosa che *comincia*, ma è prodotta da una causa superiore che l'ha preceduta ed è diversa da lei. Ora Kant non vuole in essa riconoscere appunto quel carattere, che le è proprio, cioè, quello per cui essa è ciò che è, e per cui solamente può avere la forza sintetica di produrre un *altro* da sè stessa, vale a dire, nega il reale, la forza *attiva*. Tutto ciò è considerato da Kant come una illusione. Egli non ammette in essa altro di vero che il vuoto pensiero dell' (elemento) *a priori* ; il quale non ha la forza sintetica. Quindi attribuisce quella tendenza reale (che egli ha negato) come forza al pensiero, senza riflettere che il pensiero non può averla di sua natura.

Da ciò derivano le inconseguenze della sua ragion pratica, tra le quali si notano le tre seguenti: 1. che egli deduce dalla ragion pura una legge morale reale; 2. questa legge s'impone non solo alle azioni, ma anche agli stati e condizioni della vita umana; 3. finalmente che da essa vengono derivate non solo le cognizioni pratiche, ma altresì le teoretiche.

Kant, per avere la cognizione di ciò che deve essere prodotto, di ciò che l'uomo deve fare come potenza morale, abbisogna appunto del mondo dell'azione, del mondo del fatto, il quale, dove convenga conoscere ciò che esiste, ciò che è attuale, è d'un salto oltrepassato dal pensiero. Come qualunque rappresentazione, così anche ogni precetto dee avere un oggetto, e questo — l'azione, il rapporto umano — appartiene a quello stesso mondo, che Kant ha considerato come un puro fenomeno, ed è determinato da esso intrinsecamente. Nondimeno egli non può impedire che la essenza stessa della

ragione pratica ci apparisca non altrimenti che *affetta* da questo mondo, come dovere, come libera produzione di qualche cosa di nuovo. Perciò la legge razionale della universalità e della necessità non può essere un precetto pratico, più di quello che le categorie o l'unità dell'appercezione siano una cognizione. Ora quando Kant ad una tal legge razionale attribuisce questo contenuto: «Opera in modo compatibile con la esistenza di tutti gli enti ragionevoli» egli in ciò ha compreso tutto quanto il mondo fenomenale, e — ciò che negava nella filosofia teoretica — lo ha riconosciuto come vero. Imperò, che sianvi esseri viventi, e che possano esistere o distruggersi, sono cose delle quali il pensiero puro non sa nulla. Che una piaga cagioni la morte, che il difetto di nutrimento produca la fame, la quale per altro non si ha sin dall'eternità; in poche parole la sussistenza e la distruzione sono già, secondo il pensiero, una mutazione. La verità suprema e il punto più elevato ed ultimo del sistema, il giudizio universale, presuppone certamente che l'uomo ha operato ed arbitrariamente operato, che ha fatto dei cangiamenti; per conseguenza tutto ciò contiene analiticamente quello che Kant ha assolutamente negato. Ora, come mai la ragione pratica, dovendo servirsi dell'esperienza, può oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, e come può darci risultati veri? Ma se non si serve dell' esperienza, allora la legge della universalità e della necessità altro non impone, se non che una qualche cosa non distrugga sè stessa, e questa qualche cosa non è dal suo canto altro che la forma stessa dell'unità del concetto, come essa nello stesso modo è inerente alla ragione teoretica. Il contenuto dell'imperativo non potrebbe essere altro che questo: che il pensiero sia pensiero.

Se la ragione è la causa dei precetti pratici, e perciò ne determina il contenuto, questi, come abbiamo fatto osservare di

sopra, altro non possono esigere se non le azioni dell'individuo. Ma in Kant essi hanno per oggetto altresì la esistenza di condizioni generali, p. e. lo Stato immediatamente e nel tutto, la pena come giustizia compensatrice. Kant confessa che questo è contrario alla essenza originaria della ragione, ma nondimeno essa può ciò fare « ampliando sè stessa *a priori* con simili postulati ». Ma di tale ampliazione, di tale sforzo verso un mondo fuori di noi, è certamente capace la potenza reale del dovere che è in noi, non già la ragione.

Ampliando così la ragione, Kant riesce in fine anche a dedurre nuovamente dalla *ragion* pratica dei risultati teoretici: cioè, Dio, l'immortalità, il giudizio finale, circa i quali la ragion pratica non ci procura la cognizione che noi li produciamo o che essi *debbano* esistere, ma che *esistano* realmente; e per conseguenza essa ragion pratica, in contraddizione col suo proprio concetto, non è diretta a produrre degli oggetti, ma a conoscere oggetti già esistenti. E a ciò conduce naturalmente la negazione kantiana del tempo e del cangiamento; perchè questa negazione annulla realmente la distinzione tra la conoscenza teoretica e la pratica; il futuro e il presente, il dovere e l'essere diventano cose identiche fra loro. L'azione, il fatto, la scelta, le quali cose, stando alla parola, servono a distinguere e separare l'elemento pratico dal teoretico, è appunto ciò che viene tolto di mezzo siccome falso. Se non che qui ci deve sopratutto far maraviglia l'interna contraddizione del sistema. Mentre la ragione esige un genere di condizioni, Kant riconosce certamente la *verità*, ma non la *realità* del postulato di essa ragione (il futuro, ciò che dipende dalla scelta); p. e. che sia per esistere realmente uno Stato. Mentre essa richiede l'altro genere di condizioni, egli riconosce non solo la verità, ma anche la realità necessaria del postulato, p. e. Dio, l'immortalità, il giudizio universale. Egli avrebbe dovuto dire: la ragione esige che esista lo

Stato, la giustizia punitiva, Dio, il giudizio universale, e il suo postulato, cioè, la necessità della esistenza di tutte queste cose, è vero; ed è tale, perchè così vuole e comanda la ragione, la quale non può avere alcun'altra norma di verità; ma se esse realmente esistano, è una questione, di cui non si dee punto occupare la ragion pratica. O egli dovea dire: ciò che la ragion pratica vuole, esiste anche necessariamente. Ma allora dovrebbe esistere necessariamente non solo Dio e la immortalità, ma anche la conformità universale delle nostre azioni con la ragione; e a questo contraddice manifestamente il fatto.

Di questa guisa Kant si fa a giudicare il dogmatismo razionale, così il dogmatismo conseguente di Spinosa, come il dogmatismo vago ed arbitrario della scuola Wolfiana. Questi deducono il mondo esistente e mutabile dalle loro leggi logiche invariabili. Kant dimostra come ciò sia contraddittorio; ma cade egli medesimo in questa contraddizione, perchè dalle premesse deduce appunto un mondo morale, il quale contiene in sè egualmente l'azione e il cangiamento. —

La critica di Kant doveva essenzialmente condurre ad'uno sviluppo della filosofia interamente nuovo. La contraddizione del pensiero puro e del mondo reale fece nascere il suo sistema, e perciò la sua attività dovea essere indirizzata a distinguere e separare tra loro con ogni precisione questi opposti. Di tal guisa la filosofia razionale non solo acquistava la coscienza del suo proprio obbietto, ma comprendeva più intimamente sè stessa, perchè con questa separazione la ragione toglie sè stessa ad obbietto della sua riflessione. Gli antichi consideravano il mondo, in cui tacitamente aveano introdotto il pensiero; Kant considera il pensiero stesso. Così, se si vuole usare la espressione tecnica, ha origine la filosofia trascendentale, cioè, quella che investiga la coscienza — nell'atto che questa ap-

prende i suoi oggetti — e l'attività e le facoltà di cui si serve. Ma questa giusta separazione della facoltà conoscitiva e degli oggetti di essa dà luogo di necessità ad una nuova questione, cioè: come sia possibile la conoscenza in generale, e non soltanto la conoscenza del vero? Come i due mondi distinti fra loro, la ragione e gli oggetti esterni ad essa, si riuniscano insieme per formare una rappresentazione, un'idea, sia anche erronea? Questa questione si fonda nella essenza stessa della filosofia astratta e del principio soggettivo. L'uomo il quale si stacca dal mondo, deve dimandare a sè stesso: come mai, ciò non ostante, questo mondo può produrre in me delle rappresentazioni? A questa accennano di già le investigazioni di Cartesio, Spinosa e Leibnitz sul commercio tra l'anima e il corpo. Ma oramai tutto il destino della filosofia è riposto in essa; la quale perciò, almeno pel momento, toglie di mezzo tutte le altre quistioni, di cui alla fine conviene occuparsi, e che dallo stesso Kant vengono considerate come i veri problemi, cioè, quelli relativi a Dio, all'immortalità, alla libertà. Essa regola ora e indirizza lo sviluppo della filosofia, e pare che l'umanità abbia conseguito il suo fine, quando riesca a spiegare a sè stessa come giunga a rappresentarsi qualche cosa.

La spiegazione che anzi tutto ci si presenta, e alla quale si appiglia Kant, come iniziatore di questo nuovo movimento filosofico, è la seguente: le cose producono in noi delle impressioni sensibili; noi diamo a queste la forma razionale, e da questa unione delle impressioni e della forma razionale nasce la rappresentazione (Vorstellung). Ma più attentamente esaminata questa spiegazione si mostra insufficiente, e ciò condusse al sistema di Fichte. Cioè a dire: L'impressione che avviene nei sensi è del tutto irrazionale, puramente fisica; essa perciò aumentata di grado e trasformata quanto è possi-

bile, non può diventare un intelligibile; altrimenti, per la stessa ragione potrebbesi formare il *pensiero* per mezzo di elementi fisici. Una cosa non è un pensiero e non può mai diventarlo; e la forma del pensiero non può essere determinata (affetta) se non da un pensiero, e non mai da un corpo e da una influenza corporea. In tal modo riescirebbe impossibile la combinazione di ambedue nella *rappresentazione*. Kant non ha qui, nella ragione teoretica, usurpato certamente la *verità* della rappresentazione, come ha fatto nelle sue deduzioni pratiche, ma bensì l'*esistenza* di essa. — Ma donde viene che egli non può stabilire nessuna unione fra la ragione e le cose, mentre essa per altro, come ce lo addita l'esperienza, esiste realmente? Il motivo si è, come ce lo dimostra Fichte (1), che egli considera la ragione come forma immobile e fissa (*ruhend*), e quindi come una cosa. Una cosa e ciò che ad essa si contrappone rimarranno sempre fra loro disgiunti e separati. Adunque bisognava considerare la ragione come attiva; intendere per essa non le determinazioni e le leggi del pensiero, ma l'attività del pensiero. Ciò era la condizione preliminare, perchè fosse possibile spiegare quella unione. Ora il modo, come dovea esser fatta questa spiegazione, lo stesso Fichte lo trovava nello sviluppo progressivo del sistema di Kant. La filosofia precedente è generalmente persuasa che solo la ragione è vera. Kant partecipa a questa convinzione, ma nello stesso tempo esprime chiaramente ciò che essa significa, cioè, che le cose sono false. E nondimeno egli ne sostiene la verità, ma soltanto come verità occulta. Ora ciò non può dir altro che questo: Se le cose si conoscessero esatta-

(1) Questo passaggio da Kant a Fichte si vede chiaramente negli scritti di quest'ultimo nel suo giornale, e nel giornale filosofico di Nieth hammer.

mente, dovremmo accorgerci che anch' esse nient' altro sono fuorchè ragione, cioè, in buone parole, che esse *non* sono, e *che la ragione sola* è. Questo pensiero si trova in Kant, senza che egli n'abbia coscienza; a Fichte non facea d' uopo che di svilupparlo: e a questo modo egli compì la spiegazione della facoltà rappresentativa. Vale a dire, che la ragione consiste così nelle forme come nelle cose, ma solamente nelle une e nelle altre insieme, perchè essa le produce nella sua propria attività. Se, p. e., si analizza il rapporto fra causa ed effetto, che appartiene alla ragione e non all'esperienza, si vedrà che esso già contiene in sè l'idea, che qualcosa. una cosa, produca un'altra cosa. E però gli oggetti già si trovano compresi nella ragion pura, e così la distinzione di Kant non si può assolutamente ammettere; ma quando egli è costretto inevitabilmente a passare dalla forma razionale all'oggetto posto fuori di essa, prova così, senza volerlo, che tutti e due non sono cose separate e in generale non sono *cose*, ma solamente prodotti di una attività unica ed indivisa. Quindi non si può più dimandare: come, mediante la facoltà conoscitiva e la materia, sia possibile la rappresentazione e la cognizione? imperocchè non vi ha, a dir vero, una materia ed una facoltà conoscitiva, ma solamente l'atto della rappresentazione e della cognizione.

Adunque questo passo fu inevitabile nel razionalismo, perchè egli persisteva nell'affermare che non havvi verità fuorchè la ragione, e non pertanto dovea rendere intelligibile la possibilità della rappresentazione.

CAPITOLO QUARTO

TEORIA DEL DRITTO DI KANT

Perfezionamento del carattere razionalista. — Ostacolo al carattere soggettivo. — Progresso necessario verso Fichte.

Kant determinava compiutamente il carattere razionalista dell'etica e del Dritto naturale e lo sviluppava con coscienza. Egli separa anche nella sfera pratica tutto ciò che è empirico, tutto ciò che deriva da altri oggetti fuori della legge del pensiero stesso, e cerca unicamente in questa tutta la somma degli elementi morali. Questo è il grado che egli tiene nello sviluppo della filosofia morale e della filosofia del dritto.

Egli professa senza esitare l'opinione di Grozio e della così detta *perseitas* del bene, senza distinguere fra il *principium cognoscendi* e il *principium obligationis*: Dio può certamente essere pensato come autore dell'obbligazione verso la legge; oltre a ciò come colui, al quale tutti sono tenuti ad obbedire *conformemente* ad una legge; ma non come causa o autore della legge stessa — questa causa non può essere che la ragione, altrimenti la legge sarebbe accidentale (1). È tanto lungi che Dio

(1) Elementi metafisici della teoria del diritto (1.ª ediz. 1797) Ediz. 2.ª, p. XXVIII.

sia principio della legge, che anzi egli stesso è a questa soggetto. Anche Dio non può operare altrimenti che secondo una massima, ecc.; non può trattare gli altri enti razionali, se non come fine e non come mezzo; deve essere pensato come partecipante al regno dei fini, benchè come capo di questo regno, non possa aggiungere niente al contenuto e al motivo della legge morale (1); e per conseguenza, propriamente parlando, egli non è altro che il re costituzionale del regno razionale.

Oltre a questo, Kant dichiara espressamente, ciocchè appena giunsero ad intravedere i suoi precessori: che, cioè, non vi ha Ethos nei rapporti e nelle condizioni della vita (come quelle che sono state fatte da Dio e non dalla ragione), ma solo nel nostro pensiero *(Denken)*, che rimane anche dopo qualsiasi astrazione. Solamente da questo punto egli si fa a considerare le azioni e per conseguenza i rapporti umani. Quindi non si occupa affatto della qualità dell'azione individuale, la quale entra nel mondo reale e ne compie o distrugge il fine; ma semplicemente delle regole o massime generali, formolate senza alcun riguardo a ciò che esiste; e il fine di qualunque azione consiste appunto nel non contraddire a quelle. Quì ci apparisce chiaramente la intenzione e il risultato finale delle ricerche di Grozio e di Puffendorf; quando quegli (2) asserisce, che le leggi morali non hanno la certezza delle geometriche, perchè la materia non può da esse venir separata; e questi al contrario propugna la loro esattezza matematica ed attribuisce la necessaria instabilità alle condizioni diverse del convitto umano, per modo che la legge morale non venga ad essere affetta

(1) Metafisica dei costumi 1.ª ediz, p. 74, 75. 85.
(2) Grotius l. 11, c. 23, § 1.

menomamente da quella (1). Egli era già compreso dall'idea che l'Ethos non esiste che nella regola e non nel fatto, nell'azione; ma avea una coscienza poco chiara di questo pensiero.

Nello stesso senso Kant mette da parte i *motivi* della volontà. Tutto ciò in cui la volontà viene determinata da un oggetto posto fuori del pensiero — l'appetito, il desiderio, la inclinazione, l'amore,— non è altrimenti un motivo morale; l'unico motivo morale è il rispetto alla legge ed anzi alla legge razionale. Le azioni lodevoli per amore di Dio, o degli uomini non sono morali più di quello che siano le azioni lodevoli per ambizione od egoismo. L'inclinazione e l'amore, non che aumentare la qualità morale dell'azione, sono anzi ad essa contrari. A ciò accenna — e a tutta ragione — l'epigramma di Schiller:

« Di buon grado io presto aiuto agli amici. Ma ahi lasso! lo fo per inclinazione: onde spesso mi contrista il pensiero di non esser virtuoso. »

Finalmente, secondo Kant, anche il contenuto di qualunque Ethos è solamente la legge del pensiero, la *conseguenza*. I suoi predecessori, anche filosofi, come Leibnitz, ripetono dalla ragione tutto ciò che deve esistere, e ad un tratto per loro l'essenza del bene è nuovamente l'amore, l'umanità, la ricompensa e il castigo proporzionati, senza che essi sapessero e spiegassero come ciò sia richiesto dalle leggi del pensiero, o almeno si connetta con esse. Ma Kant non ammette come Ethos cosa alcuna, senza essere prima convinto di aver mostrato, che il pensiero stesso la racchiuda inevitabilmente, e perciò rigetta senza riguardi tutto ciò che egli sa precisamente di non poter provare a questo modo. La legge morale deve se-

(1) Puff. jus. nat. l. 1, c. 2, § 9.

condo Kant essere *categorica*, non già una legge *ipotetica*, che valga, cioè, soltanto sotto certe determinate condizioni empiriche. Appunto per questo essa deve essere *puramente formale*, cioè, non avere verun'oggetto, contenuto, materia. Perciò la legge morale non è se non la legge del pensiero: universalità e non-contraddizione. Essa suona così: opera conformemente ad una massima, la quale, divenuta legge universale, non contraddica a sè stessa (ma propriamente parlando, una massima, la quale eseguita come legge universale, non distrugge la condizione sociale del mondo della esperienza). O secondo un'altra espressione: opera conforme ad un fine categorico, cioè, un fine che tu non ti proponi da te stesso a tuo talento, ma che ogni essere razionale si dee proporre. Ma di questi fini non ve ne ha che un solo: la ragione o lo stesso essere ragionevole, perciò: tu devi riconoscere come fine l'Ente ragionevole, così te stesso come gli altri, che sono fuori di te (qui, senza accorgersene, Kant confonde la ragione, la legge logica, la conseguenza e l'essere razionale, la personalità, il soggetto reale). Movendo da questo principio, egli fonda il mondo morale, il quale gli apparisce come un regno di fini, perchè tutti gli esseri ragionevoli intendono a questo: che, cioè, ciascuno tratti sè stesso, e gli altri solamente come fine. Da tutto ciò è manifesto, secondo la energica espressione dello stesso Kant, che il bene non è un concetto originario, trovato anticipatamente dal pensiero, ma risulta per via della deduzione soltanto dalla legge logica.—Kant segue lo stesso metodo nella teoria del dritto, mostrando primieramente che la libertà esterna è come contenuta nell'essenza della ragione, nel pensiero dell'assoluto, dell'universalità e della necessità. Imperocchè l'essenza della ragione è questa: che essa stessa, cioè, la sua legge di necessità, è la causa originaria e solamente attiva nell'azione. Per ciò si richiede, che la volontà non venga *realmente* determinata dalle impressioni del mondo esterno

(nello stesso modo nasce da ciò come postulato, che essa debba avere la *possibilità* di non essere determinata da quelle — libertà del volere). Ora queste impressioni del mondo sono di due specie: l'appetito destato nell'interno, e la forza esteriore. Entrambe devono essere sottoposte al pensiero, perchè questo sia l'assoluto. Nel primo caso ha luogo la legge morale: nel secondo la legge giuridica. Quindi la morale è legislazione interna, e per così dire, coazione propria che l'uomo esercita verso sè stesso; la legge giuridica è legislazione esterna, rimozione della forza esterna, coazione degli altri (1). — Ora tosto che il concetto della libertà esterna si ricava dalla ragione, accade che si ricerca da per tutto, se l'opposto di una istituzione contraddica a questo concetto, e soltanto allora essa viene riconosciuta; p. e.: « È possibile di avere come cosa mia qua-
» lunque oggetto del mio arbitrio; cioè: una massima, con-
» forme alla quale, se diventasse legge, un oggetto dell'arbi-
» trio dovrebbe, considerato in sè stesso, divenire una cosa
» senza padrone, è *contraria* al dritto (2). » Questa idea di Kant corrisponde alla maniera di pensare dei suoi tempi, in cui si distruggeva tutto ciò che non era necessario in questo modo. Le istituzioni del Gius feudale e la Chiesa che gli an-

(1) Quindi la legge giuridica in ciò si distingue dalla morale: che non costringe il subbietto, considerato qui nella sua azione razionale, o conforme ad una legge *a priori*, ma gli altri. Così la ragione, mentre detta la legge morale e la giuridica, scambia, per così dire, sotto mano gli individui a cui essa parla. Ciò nasce dalla inconseguenza osservata di sopra, che Kant vuole che la ragione imponga condizioni oggettive. Qui il precetto razionale ha questo senso: per la prima legge *tu devi* domare i tuoi appetiti, per la seconda *non deve esistere al mondo alcuna cosa, da cui tu venga costretto.*

(2) Ibid. p. 56, § 2.

tichi comprendevano nel Diritto naturale, vengono considerate da Kant come un obbietto del tutto estraneo al Diritto medesimo; la economia nazionale è distrutta, e la imposizione dei dazî è considerata meramente come tutela dei dritti. Kant è il primo, il quale nella teoria deduca come mezzi di libertà quelle istituzioni, che non conseguono dalla libertà stessa e che nondimeno sono indispensabili ad ogni Stato reale, quali sono per avventura il sostentamento de' poveri, l' instruzione, il divieto della pubblica disonestà, la polizia e mondezza della città, i contributi per la Chiesa — spediente, a cui adesso si appigliano tutt' i moderni pubblicisti e gli autori de' trattati di Diritto naturale.

Non v' ha dubbio che Kant, mentre, riconoscendo il mondo fenomenale insieme con la ragione, trova le leggi mediante la riduzione (sussunzione) della diversa materia alla regola razionale universale, riesce alla stessa necessità che gli altri: cioè, non solo di ridurre gli oggetti della esperienza, ma di tenere gli effetti consueti di essa come premesse della regola stessa. Ma però Kant è il primo ad avvedersi che ciò non può essere conforme alla filosofia razionale, e a sapere che cosa significhino le parole: *Continuo ratiocinationis filo deducere*: quindi si studia, sebbene con poco successo, di dimostrare che non ha trovato lo Stato per mezzo di questa osservazione (1).

Da questa perfezione del carattere astratto è venuto anche il cangiamento del nome della filosofia del diritto dopo Kant. Gli antichi, come sopra è stato dimostrato, aveano tolto a principio

(1) Elementi metafisici della teoria del diritto, ediz. 2.ª, p. 192, § 32. Ciò che Kant dimostra qui *a priori*, che, cioè, gli uomini non sono sempliceemente ragione, ma anche ingiusti e discrepanti ne' loro giudizî, è stato dimostrato certamente assai meglio da Puffendorf con l'esperienza: « *quis est qui ignoret?* » Puff. jus nat. l. VII, § 10. Cfr. sopra Lib. III, Sez. II, cap. 4 in fine.

un qualche istinto empirico; se non che ne deducevano le conseguenze in una maniera puramente razionale. Per essi quindi era pur sempre acconcia l'espressione di *gius naturale* trasmessaci dai Romani. Ma il principio di Kant è la conseguenza, la stessa *necessità* logica; e però sin d' ora l' unico nome che lo esprima esattamente è: *Dritto razionale (Vernunftrecht)*.

Ma se a questa guisa Kant recava a perfezione d' un tratto il razionalismo delle leggi etiche, procedeva al contrario in maniera da non favorire da una parte, e persino impedire dall' altra lo sviluppo del principio soggettivo. Infatti l' uomo agente e la sua libertà appartengono a quel mondo, che Kant reputa falso, e sebbene egli, costretto dalla necessità, tolleri così esso uomo, come il mondo in generale, nondimeno lo subordina al suo mondo superiore, alla legge razionale. E ciò è manifesto tanto nella deduzione scientifica de' concetti fondamentali, quanto nei risultati della sua teoria del dritto.

La libertà giuridica non è data per cagione dell' uomo e non consegue dalla essenza vivente di esso, ma sibbene dalla esistenza delle forme razionali, ed esiste, perchè si possa operare *a priori*, cioè, perchè la legge logica sia la prima causa di un mondo intelligibile. Essa non è tanto libertà dell' individuo, quanto il pensiero della libertà, uguale per tutti (massima della coesistenza). Quindi in ciascuno è già primitivamente limitata; esiste una legge giuridica (la conseguenza dedotta da quel pensiero) prima di qualunque *convenzione* (prima della conseguenza della libertà individuale attiva). Da quel pensiero consegue di necessità lo Stato; il quale è perciò un *imperativo*, richiesto immediatamente ed assolutamente dalla ragione. La sovranità procede da questo concetto razionale; e però il suo carattere sacro e il suo potere non possono rivocarsi in dubbio, nè di essa decidere gli uomini come fenomeni. Quindi l' avversione di Kant pel fatto de' francesi,

che giudicarono il loro Re (1). Dal pensiero dell' uguale libertà di tutti, la quale consiste non già nella licenza di fare, ma soltanto nella limitazione uniforme dell' attività di ciascuno, risulta prima di tutto la libertà (dritto) dell' uomo vivente, e indirettamente la libertà come una sfera vuota, alla quale appartiene tutto ciò che non è vietato. Ondechè, quì la ragione eleva il diritto dell' uomo a suo proprio diritto; il diritto umano nasce da essa, ed esiste per essa; e così viene privato in gran parte di quell'ordine e disposizione propria, nella quale solamente esso può manifestarsi.

Ma oltre a ciò la ragione ci apparisce anche come autorità e prescrive agli uomini dei doveri coattivi, i quali non hanno più per causa il pensiero della libertà universale. Il subbietto di questi dritti è, secondo Kant, l' umanità, ossia l' uomo in sè opposto all' uomo, considerato come fenomeno; e per conseguenza non già l' uomo attivo ed operante, ma l' uomo determinato inevitabilmente dalla ragione, cioè, la stessa legge logica. Da questo dritto della ragione egli deduce (sebbene non ne derivino) i doveri di famiglia, fra coniugi, fra genitori e figli; i quali, come è evidente, non procedono dalla libertà degli individui, e perciò sono tali, che secondo lo stesso Kant non possono essere rimessi per consenso reciproco degli uomini. Questo dritto della ragione esige la pena come compenso. Laonde la pena non è un mezzo proprio ad impedire che gli uomini non patiscano ingiuria in avvenire, ma una conseguenza necessaria della ragione, la quale, se si ommettesse la pena, verrebbe ad esserne immediatamente lesa. La legge della non-contraddizione, — la proporzione — ha dritto di esistere, e la sua esistenza è il *taglione* (Talio). La impunità del delitto sarebbe appunto verso la

(1) L. c. p. 206.

legge di ragione quello che è la violenza verso l'uomo vivente (1). Oltre a ciò in virtù del diritto della ragione diventano trasgressioni giuridiche alcune azioni, che non ledono il dritto di nessun uomo vivente (i peccati contro natura). Così soltanto l'uomo in sè (la ragione), come membro dell'assemblea del popolo concorre a costituire il tribunale e poi emana la sentenza punitiva.

L'esistenza di due principî del dritto — della ragione e dell'io — è nel sistema di Kant affatto conseguente, dacchè essi corrispondono ai suoi due mondi opposti. Quando si considera questo sistema nella sua universalità, non gli si può imputare a colpa di essere caduto in quelle contraddizioni che informano, per così dire, il Dritto naturale; del quale egli deve esser stimato il vero rappresentante. Così si spiega come incontrasse da per tutto favore e partigiani, e acquistasse quell'autorità che ancora non ha perduto presso tutti coloro che applicano al dritto i principî della filosofia astratta. La sua teoria del dritto rassomiglia al momentaneo equilibrio d'una massa corporea che è per rovesciare, il quale ritarda la caduta e pare un vero stato di fermezza e riposo. La rovina non avvenne che mediante il sistema di Fichte, il quale incontrò anche meno favore.

Ma la giustificazione di Kant mediante il suo proprio si-

(1) Questo era il meno possibile a comprendersi, e perciò Feuerbach crede, a motivo di questa teoria del compenso, dover supporre, che Kant, allorchè scriveva la sua teoria del diritto, fosse indebolito dalla vecchiaia. Era naturale che egli non intendesse i risultati che derivano dal principio razionale puramente oggettivo di Kant, perchè l'intero sviluppo non poteva arrestarsi alla dottrina Kantiana, ma tendeva al principio puramente soggettivo di Fichte, col quale Feuerbach concorda interamente nella sua idea della pena. Cfr. Link « Sul diritto naturale de'nostri tempi come base delle teorie del diritto penale » Sez. 2.ª.

stema, non è certo una giustificazione della cosa stessa. Tra il dritto dell'uomo reale e il dritto dell'uomo in sè non vi ha alcuna conciliazione, siccome invano l'abbiamo cercata in tutto il sistema tra il mondo fenomenale e il mondo della ragione. Quì non si vede chiaro perchè esistano dei fenomeni e tutto non sia ragione; quindi non si può determinare esattamente fin dove nelle nostre cognizioni arrivi la verità e dove cominci l'errore. Così del pari nell'etica non si sa vedere perchè esista la libertà dell'arbitrio (dell'uomo) e non puramente la libertà della volontà (della ragione); perchè la coazione, se la ragione la esige, dipenda dal libito dell'uomo che ha un diritto correspettivo, perchè oltre il dritto dell' uomo in sè vi sia ancora un dritto dell'uomo non razionale (l'uomo reale). E però anche quì è impossibile determinare con necessità ciò che all' uno ed all' altro competa, e fin a qual punto la ragione debba circoscrivere o lasciar intatta la libertà individuale. Imperocchè non havvi un principio o potenza superiore ad entrambi, la quale abbia a ciascuno di essi prefisso i suoi limiti; il dritto poi dell'uomo in sè, considerato secondo il suo concetto, esclude qualunque libertà degli uomini reali e viceversa. Quindi Kant non può che in modo affatto arbitrario compartire *quà* qualche cosa alla ragione, e *là* qualche cosa all'uomo. Egli p. e. fa dipendere la proprietà dalla disposizione degli uomini, e per contrario i rapporti di famiglia li sottopone all'impero della ragione. Egli vuole lo Stato come necessario, e nondimeno ammette ancora il contratto politico. Affinchè il sovrano abbia un dritto illimitato, è d'uopo che ogni suddito (nella sua realtà) sia ad un tempo un membro del sovrano, e nondimeno quegli che *vota* nei parlamenti e *giudica* nei tribunali non è l'uomo reale, ma la sua razionalità; chi ubbidisce è assolutamente un altro (1).

(1) Cfr. l. c. p. 195, con la p. 220.

Questo dualismo, questa intima contraddizione che informa tutto il sistema di Kant, rende necessario un nuovo progresso, cioè, l'invenzione d'un principio *uno* e senza opposti che lo distruggano. Una tale necessità veniva anche da un'altra cagione: vale a dire, l'impedimento posto alla libertà personale. Questa sola, come motivo vivente dello sviluppo umano, limitata e costretta da Kant, il quale con quella circospezione scientifica tutta propria della sua intelligenza, la sottopose alla legge razionale, — questa sola poteva eccitare le menti a levarsi al di sopra di quella legge con eguale risolutezza. — Kant fu colui che rese manifesto alla coscienza scientifica le insolubili difficoltà che trae seco la deduzione della legge giuridica dalla ragione: la impossibilità di derivare da essa il dritto dell'individuo, la questione,—perchè la ragione, se essa è quella che deve *costringere* per la libertà, non possa costringere ad altri fini, e perchè essa tuteli quì quelle stesse azioni che là proibisce? — Era indispensabile di lasciar da parte la legge di ragione come base della libertà *giuridica*, e di porre in luogo di quella l'uomo reale nella sua libera attività.

Così, anche rispetto a questa parte della filosofia, Kant condusse a Fichte.

CAPITOLO QUINTO

SISTEMA DI FICHTE

La personalità invece della legge del pensiero, Identità della Coscienza. — Negazione dell'Oggetto, Idealismo Soggettivo. — Impresa di trovar tutto *a priori*. — Principio *reale* nella teoria di Fichte, e sue conseguenze. — Soddisfazione che Fichte procurò all'interesse della filosofia moderna. — Suo rapporto con Spinosa. — Insussistenza del principio di Fichte.

La ragione in Fichte è diventata qualche cosa di diverso da quello che era nello sviluppo anteriore. Essa non è più la somma delle leggi del pensiero *(Denkbestimmung)*, ma l'essere pensante, l'uomo stesso in quanto che è attivo secondo quelle leggi o determinazioni. La ragione è l'Io, è la coscienza di sè *(Selbstbewusstseyn)*. Così la convinzione suprema del razionalismo « solo la ragione è vera », acquista un nuovo significato, diverso interamente da quello che aveva prima: solo la coscienza, solo l'essere pensante, l'essere personale, *è* ed ha realtà. Ciò che non ha coscienza di sè, le cose (le forme stesse del pensiero come tali), non sono affatto; « e chi crede diversamente, non intende sè stesso »:—questo è il principio che Fichte sviluppa risolutamente come primo ed ultimo risultato. Ora pare, a dir vero, che la nostra coscienza stessa ci attesti l'esi-

stenza di queste cose prive di senso ed intelligenza; ma ciò è illusione. Le cose non sono in verità; e quindi la cagione delle idee che abbiamo delle cose non sono le cose stesse, ma solamente la nostra coscienza; solamente la coscienza *è*, e se le rappresenta; le cose non sono che in quanto è la coscienza; e però esse sono solamente come *rappresentazione* (per noi), non come *essere* (per sè). Se ora si domanda: perchè ce le rappresentiamo, se è vero non di meno che non esistono in sè stesse fuori di noi; e perchè noi abbiamo la coscienza della necessità di rappresentarcele?—la risposta è questa: tale appunto è la legge della coscienza (o per parlar più precisamente, il concetto di essa), che, cioè, deve rappresentarsi degli oggetti. Ciò si trova mediante una riflessione sopra noi medesimi, la quale è il cominciamento e la condizione preliminare di qualunque filosofia. Io non posso assolutamente aver coscienza di me in altro modo — perciò io non esisto punto — senzachè non ponga davanti a me un oggetto, sia anche il mio proprio Io, come qualche cosa di diverso da me. Quest' *atto* non è un fatto della coscienza, come se questa preesistesse, ma la coscienza comincia solamente con esso e lo presuppone. Ora io *rifletto* a quest' atto col quale ho posto l' oggetto, e distinguo me stesso, l' Io *attivo* (soggetto) da ciò che ho opposto a me stesso (l' oggetto) : sebbene anche quest' opposto non è altro che l'Io; perchè esso non è che la stessa mia attività. Laonde il soggetto e l'oggetto non sono entrambi che lo *stesso* Io nella sua diversa (doppia) attività; e in ciò è riposta la identità della coscienza di sè, la quale esiste, come soggetto-obbietto, solamente con l'essere attiva in questi due modi opposti. La doppia serie — l'attività che pone gli oggetti (l' Io reale) e quella che la considera e si distingue da essa (l'Io ideale) — presa nella sua indivisibilità (identità) è la ragione. Quindi gli oggetti non possono essere nulla di

separato ed esistente fuori di essa, perchè il suo proprio concetto non è altro che *porre* questi oggetti. Io devo porre degli oggetti prima di qualunque esperienza, perciocchè prima che li abbia posti, io non sono affatto. Ma questo è lo stesso che dire: non havvi esperienza alcuna, cioè, nessuna rappresentazione che sia prodotta da cause esterne a colui che si rappresenta l'oggetto; ma l'attività che per sua natura pone gli oggetti e l'intuisce — la ragione — è il solo e vero essere. Gli effetti della legge di questa attività appariscono come esperienza solamente alla coscienza non filosofica. — Il modo onde l'Io si oppone a sè stesso e si distingue da sè, è molteplice, e da ciò nasce la diversità delle rappresentazioni. Due specie principali d'attività si devono anzi tutto distinguere: nel primo caso precede l'atto che pone gli oggetti (il non — Io), e la riflessione o rappresentazione in generale vien determinata dall'atto stesso: — *cognizione*. Nel secondo caso precede la riflessione, il concetto (l'Io originario), e l'atto che pone l'oggetto è determinato da quello: — *azione*. Nel primo caso tutto è necessario, perchè la legge dell'Io fa che io, senza saper come, debba porre questi oggetti; l'attività reale è un'attività necessaria. Nel secondo caso, comincia in me l'ideale, l'attività *pura*, che non avendo ancora nessun oggetto, può scegliere questo o quello, e quindi io sono libero. E però il concetto dell'azione esige che in essa l'Io puro e libero non venga realmente determinato in nessun modo da un oggetto, ma che egli solo da sè stesso determini l'oggetto: — e ciò è il *dovere*.

Fiethe ha mostrato, come abbiamo esposto, che la produzione (*porre*) degli oggetti è contenuta nel concetto della coscienza di sè. Ma perchè sia vero che non vi ha alcuno oggetto reale, in sè, nè alcuna esperienza, bisogna far vedere come la coscienza venga necessitata dalla legge della sua attività a rappresentarsi precisamente questi e quegli oggetti,

ed anzi tutti quelli che ogni uomo si rappresenta necessariamente e che, secondo la opinione non filosofica, esistono fuori di lui. Bisogna che tutto il mondo dell' esperienza venga ricavato dalla legge della Coscienza (*a priori*). Ora questo è appunto lo scopo che si propone il sistema di Fichte. Epperò fa d'uopo dedurre dalla ragione non solo la *forma* della cognizione, ma anche la sua *materia*, le cose stesse; non solo le regole etiche, ma anche i rapporti e le condizioni che vengono determinate da quelle. La esistenza, fuori di me, delle piante, degli animali e degli altri uomini, la conservazione della specie mediante la riproduzione, e del mio corpo mediante il cibo che mi viene dalla terra: tutto ciò deve essere contenuto nel concetto della Coscienza; con la stessa necessità che la reciproca limitazione giuridica, il matrimonio, la proprietà; perocchè altrimenti, donde io deriverei la notizia di tutte queste cose, se è vero che non ho alcuna rappresentazione dal di fuori e non posso averne alcuna, essendo che le cose non esistono? (1) Questa impresa, la quale è assoluta-

(1) In questo solamente, stando a tali presupposti, si può trovare il criterio della realtà. Se noi distinguiamo le idee degli oggetti reali (cavalli, leoni) da quelle de' fantastici (draghi, gnomi) per ciò che i primi esistono nel mondo esterno, i secondi solo nelle nostre rappresentazioni: la distinzione in Fichte ha un altro fondamento. Imperocchè egli fa esistere ogni cosa solamente nella rappresentazione; ma la distinzione per lui è che i primi vengono rappresentati secondo la legge della coscienza, e perciò in modo necessario, e i secondi senza essere soggetti a questa legge, in atti arbitrari. L'altra questione, cioè da che viene che io fra quelli oggetti che per necessità costituiscono la sfera della nostra facoltà rappresentativa in generale, in ogni momento mi rappresento sempre e necessariamente, quelli dei quali la coscienza empirica dice, che appunto ora mi circondano (p. e. la casa in cui abito, la strada, gli uomini che passano in quella): questa questione a cui anche conduce inevitabilmente il suo sistema, Fichte non se la propone.

mente inevitabile nel sistema di Fichte, destò la più grande maraviglia, e ne impedì la propagazione, perchè contraddiceva a tutte le idee comuni ed abituali e certamente alla natura stessa della cosa, alla realità e consistenza degli oggetti che egli volea spiegare. Ma per quanto possa parere ridicola e impossibile ad eseguire a chi conservi ancora il bene dell'intelletto, contiene nondimeno questa verità: che, cioè, la *materia* delle cose e la loro *determinazione* intellettuale, ogni regola etica ed ogni rapporto o condizione umana, che viene regolata da quella, non possono essere separate l'una dall' altra : l' una non può stare senza l' altra e non formano che il prodotto di un atto unico. L'errore consiste solamente in ciò: che quest'atto è considerato come atto della coscienza umana. Ora Fichte deduce *a priori* non solo gli oggetti esterni, ma anche le stesse leggi del pensiero, le leggi logiche. Kant non fa che ridurre ad un quadro ed ordinare schematicamente le categorie, come forme date e trovate così per avventura nell'intelligenza; Fichte imprende ad esporre la loro necessità, a dedurle dal principio supremo ed unico del suo sistema, cioè, dall'attualità della coscienza, secondo la legge dell'Io-non-Io; e anche in ciò è il precursore di Hegel, il quale non si contenta delle categorie come forme date e trovate, ma toglie a produrle mediante il movimento dialettico del pensiero.

Fichte ammise il reale, che solo rimane ancora dopo l'astrazione, l'Io attivo e conscio di sè; e però il suo sistema ha il carattere del movimento e della vita:

Il metodo de' suoi predecessori era la *sussunzione*; di questa fanno uso la scuola Wolfiana, gli scrittori del Dritto naturale, Kant. Essa consiste in ciò: che oltre la regola razionale , la *maggiore* (del raziocinio) esiste separatamente, anche una *materia*, come *minore*; l'attività scientifica le raccoglie mettendole l'una accanto all' altra e conclude. Fichte non ha queste due

metà e può farne senza, perchè il suo principio vivente produce qualche cosa fuori di sè stesso. La sua attività scientifica non compone cose separate, ma tiene dietro a quella produzione indivisibile. L'organo indispensabile della cognizione filosofica è per lui l'intuito; e l'intuito apprende ed abbraccia l'attività dell'Io come tale, e soltanto allora l'intendimento (intelletto astratto) stacca da essa delle note o caratteri, e così ne presenta e mantiene il contenuto non più come una cosa viva, ma fissa e immobile — come *concetto*. Quì si avvera, che dovunque vi ha una sola scintilla di vita, un solo elemento di azione, le forme razionali non bastano più alla cognizione, ma si richiede una facoltà totale, che non separi ed astragga semplici rapporti, la quale noi chiamiamo appunto intuito. — Oltre a ciò: il contenuto dell'ethos è in Kant la legge della ragione; la libertà dell'uomo di essere determinato da questa legge, non è che condizione preliminare per adempierla. In Fichte questa libertà dell'Io di determinarsi per la ragione — cioè, il concetto della propria esistenza dell'Io — è il contenuto stesso: « il dovere è la tendenza della *attività* spontanea (Selbstthätigkeit) assoluta. » Così anche la libertà giuridica non è una conseguenza del precetto razionale, ma un atto immediato, mediante il quale l'Io si pone come libero. — Quindi in Kant il legame che unisce e mantiene le diverse sfere, è un legame *logico*: la legge razionale contiene in sè le forme della conoscenza, le regole dell'azione e il precetto della libertà giuridica. In Fichte questo legame è *reale*: l'Io attivo conosce, è mosso da sè stesso all'ethos, si pone come libero.

Questo sistema corrisponde all'interesse più intimo della filosofia moderna. Quì il mondo non impone più alcuna necessità all'uomo di rappresentarsi gli oggetti determinati e riconoscere delle leggi; la necessità sta solamente in lui e nella natura della sua coscienza. Egli fa tutto ciò per l'unica ragione

che egli *è*; niente l'obbliga, eccetto che la sua propria esistenza (simile a Dio). D'altra parte resta ancora soddisfatto l'interesse logico del razionalismo, perchè tutto ciò che esiste, è già posto col concetto della Coscienza, in modo che non si può non pensare come esistente. Ma, a dir vero, appunto di questa guisa si annulla nuovamente quella prima soddisfazione; perciocchè l'uomo, sebbene libero dal mondo esterno quale che sia, ha nella legge logica della sua coscienza un padrone inesorabile. Secondo questa legge gli si può dire *a priori*, quali oggetti debba rappresentarsi, quali cose egli debba richiedere da sè stesso. E nondimeno questa legge non è l'uomo stesso; infatti, posto anche che essa sia la *natura* dell'uomo, non è certo la sua *volontà*. Egli non ha niente guadagnato nell'illusione. Con tutto ciò, questo è il punto più estremo, al quale si poteva giungere per favorire la libertà umana; perchè è impossibile affermare, che l'uomo crei a suo talento tutti gli oggetti e le leggi morali, e però la sua libera volontà sia la causa delle rappresentazioni e dell'ethos, essendochè a questa affermazione ripugna il fatto manifesto ed innegabile. Il punto estremo consisteva nello stabilire come causa la legge necessaria della coscienza dell'uomo, e ciò non è che una soddisfazione apparente, un acquisto poco consolante.— Per la stessa cagione in questo sistema è sempre soffocata quella scintilla vitale che è pronta ad infiammarsi e ti ricorda del Dio greco che inghiotte i suoi figli appena nati. L'atto universale della coscienza viene osservato *intuitivamente* ed è un fatto *empirico*, per modo che si può solamente *mostrare* la *esistenza* e non già *provare* la *necessità* dell'atto stesso. Ma tosto quest'atto vien compreso in un concetto, e allora ha luogo e domina, come avviene negli altri sistemi, la deduzione dall'impossibilità dell'opposto. Così si rende omaggio assoluto alle regole di Spinosa. L'Io è la sostanza e il mondo le necessarie affezioni dell'Io. Il mondo non è *prodotto* dall'*attività* dell'Io — come sembra in Fichte —

ma è *contenuto* nel *concetto* della coscienza (Selbstbewusstseyn), ed è dato tosto che ha luogo questo concetto.

Ma quanto al contenuto della dottrina, Fichte è direttamente opposto a Spinosa. Leggendo Fichte si vede chiaro che il razionalismo oggettivo è inconcepibile. La legge cosmica impersonale, o l'esistenza universale di Spinosa non *è*, perchè *è* solamente il soggetto che ha coscienza di sè (der Selbstbewusste). Così il processo della filosofia astratta fu il seguente: il panteismo logico di Spinosa, il metodo della scuola Wolfiana, di provar tutto con le leggi logiche, mossero Kant ad esaminare, se il nesso delle cose corrisponda a quello della ragione, e quindi a separare il pensiero ed i suoi oggetti, e poscia a ricercare la possibilità della cognizione. E ciò condusse con Fichte all'idea, che solo il pensiero attivo, solo la personalità *è*, e quindi a rigettare il panteismo logico alla maniera di Spinosa. Ma il panteismo rientrò nella filosofia per una via opposta; nel luogo del razionalismo oggettivo Fichte perfezionò il soggettivo. Già Kant — come pure prima di lui la scuola Wolfiana — avea preso le mosse da *sè stesso*, dal soggetto pensante, in quanto che per lui l'unità dell'appercezione è il centro della ragione: ma egli stacca nuovamente la ragione da sè, dal soggetto e la tratta così come una potenza oggettiva sostanziale (selbstständig). In Fichte però la ragione non esiste se non come Io, il quale perciò è realmente e assolutamente il principio; egli è Dio ed il mondo, come in Spinosa la sostanza, e non può essere realmente distinto come l'uno o l'altro; perchè egli non è ciò che è, se non in quanto s' immagina il mondo (nell'uno e nell'altro senso), e il mondo non è che in quanto è da lui immaginato.

Ma tutto ciò, quando si ponga in chiaro, racchiude questo terribile pensiero: io solo *sono*, io come individuo, che ho questo o quel nome; e io sono tutto il mondo, e se cesso di

essere attivo, se muoio, non rimane più nulla. Che vi siano diversi esseri intelligenti e consci di sè stessi, Fichte non può ammetterlo; come mai questi diversi *Io* potrebbero muoversi l'uno verso l'altro, agire l'uno sull'altro, e dar l'uno all'altro la coscienza della sua esistenza? Non v'ha dubbio che qualunque non-Io non è che il mio Io. La mia rappresentazione degli altri uomini, come qualunque altra, non può essere stata causata dalla loro esistenza; essa è il prodotto della mia propria attività logica; questa sola basta a produrla, e nient'altro fuori di essa può produrla. Gli altri uomini coi quali io sono in rapporto, gli estranei, gli amici, i congiunti non sono realmente esseri attivi e consci di sè medesimi; ma solo come tali da me rappresentati in modo necessario, come gli esseri del sogno. Lo stesso sarebbe di Dio, se un partigiano di Fichte volesse credere a Dio. Il quale non potrebbe mai esser altro, se non la creatura della sua intelligenza, il suo Io, che egli oppone a sè stesso, e nient'altro; sarebbe solo per lui, e non per sè, solo un essere rappresentato, non un essere reale. — Ella è pazzia pensare simili cose, e Fichte non confessa neppure a sè stesso, che il suo sistema esiga che si pensi così. Egli s'illude dicendo di considerare l'Io non già come il suo proprio io, ma come quello di ciascheduno, o anche come l'ente razionale in generale. Un siffatto Io riempie già tutto il mondo, e non si sa vedere, dove potrebbe ancora esisterne un altro in sua compagnia. Ma se Fichte voleva fare un Dio di un Io universale, il quale s'individua solamente nella moltiplicità degli uomini, e da sè si distingue; questo è il passo che immediatamente dopo lui ha fatto Schelling, che pure abbandonò il sistema di Fichte. Infatti, secondo Fichte, l'Io non è assolutamente cosa alcuna, prima di opporsi a sè stesso, e arrivare così alla coscienza (1); ma con ciò non si considera che un

(1) Teoria della scienza, p. 11.

Io individuale, Fichte o qualunque suo lettore, come l'unico Io; l'Io universale sarebbe un io che non ha ancora la coscienza di sè. Quest' Io individuale informa anche tutto il suo sistema. Se l' Io universale fosse il principio del dritto, che si pone come libero, non sarebbe posto come libera, se non una legge necessaria, qual è l'uomo in sè di Kant o la stessa natura di Spinosa; con ciò non si direbbe che io, tu, colui, siamo liberi, ma si negherebbe. Ora appunto su questa negazione è fondato il Dritto naturale di Fichte. Quando poi nel Diritto naturale si prova che l' Io debba opporsi altri Io, anche questo non può riguardare che l'individuo. Fichte negli scritti posteriori, che in generale non si accordano coi primi, ha introdotto l'Io universale, di cui non sa poi fare nemmeno un retto uso; ma sul progresso della filosofia come sulla sua propria teoria del dritto influisce soltanto questo sistema dell' Io individuale (1). Perciò Fichte è quegli che spinse al punto più

(1) L'Io di Fichte senza dubbio, come l'unità dell'appercezione di Kant (della quale esso non è se non l'espressione più viva), è Io puro, e non già Io empirico; in esso si fa astrazione da ogni determinazione materiale, che lo percepisco in me, e vi si comprende soltanto la pura e semplice attività del pensiero. Ma per ciò che è un Io *puro*, non è in alcun modo Io *oggettivo*. Esso resta sempre, come quella unità dell' Appercezione, attività soggettiva del pensiero, un porre gli oggetti per una coscienza (soggettiva), come lo indica certamente l'espressione « Io ». E però è di necessità individuo, sebbene non sia l'individuo A. o B., ma semplicemente individuo. Così si esprime anche Fichte nel sistema dell'etica p. 307: « ora senza dubbio è proprio dell'essenza dell'Io (*Ichheit*) che ogni Io sia individuo; ma solo individuo in generale e non l'individuo determinato A. B. C. Quindi essendo in generale per l'essenza dell' Io una cosa accidentale che io individuo A. sia appunto A, e la tendenza della indipendenza (*Selbstständigkeit*) dovendo essere una tendenza dell' Io (*Ichheit*) essenzialmente come tale; essa non mira alla indipendenza di A. ma a quella della ragione in genere.

estremo l'isolamento dell'uomo. Colui il quale s fa a filosofare considera sè stesso come il centro, e, per necessaria conseguenza, come la causa del mondo. Riesce però qui evidente quando si ponga la cosa in chiaro, che per tal modo è sciolto ogni legame con un mondo reale e con uomini reali esistenti fuori del nostro filosofo; e che egli non può nuovamente pervenire ad essi, dopo averli negati. L'uomo e il suo pensiero non può essere il principio delle cose, o della cognizione di esse.

L'indipendenza della ragione come tale è il nostro ultimo fine, e non quel di un'unica ragione, in quanto è ragione individuale.» Quindi l'Io di Fichte potremo tutto al più rappresentarcelo come la legge universale della coscienza soggettiva, non mai come qualche cosa di oggettivo diversa da questa coscienza (come per avventura l'Io assoluto di Schelling). Ma allora esso è nuovamente un astratto come la ragione di Kant, e se deve essere una realtà, allora è appunto il pensiero dell' individuo. Anche quando Fichte più tardi (forse non senza averne avuto occasione da Schelling) andò fino al punto di sostenere, che si debba dall' Io (senza dubbio il pensiero reale soggettivo) dedurre una causa o principio di esso, e così andar al di là di quest' Io; e questa causa dell' esistenza essere Iddio; non può non di meno comprendere questo Dio nuovamente come una realtà, ma solo come immagine, o ombra, da cui procede l'attività dell' Io; la quale appunto non consiste che nel creare delle immagini, nell'avere delle rappresentazioni. Quell'archetipo, Iddio, in questa stessa ipotesi, non è peranco per sè ed in sè, ma soltanto la fonte o la legge dell' attività rappresentativa o attiva dell' Io; e però il mondo non è immediatamente prodotto da questo Dio, ma rappresentato dall' Io soggettivo (dalla coscienza) conforme a quell' immagine o legge. Perciò la teoria di Fichte in tutte le forme che prese, è sempre puro idealismo, puro soggettivismo e puro movimento senza *essere* sostanziale. Essa non ha fatto che render *mobile* il sistema delle categorie di Kant.

CAPITOLO SESTO

TEORIA DEL DRITTO DI FICHTE

Carattere astratto dell' Etica. — Perfezionamento del carattere soggettivo — da ciò opposizione a Kant — Deduzione della legge giuridica — Vera separazione del dritto dalla morale, fatta da Fichte. — Soluzione delle antiche contraddizioni — Altre conseguenze di questa nuova maniera di vedere — Confronto fra il Dritto naturale e la rivoluzione francese nei due gradi (repubblica, impero).

Tanto praticamente quanto teoreticamente parlando, una sola è la modificazione che Fichte ha fatta al sistema di Kant; cioè, questa, che dovunque ciò che in uno è forma *inerte* del pensiero, nell'altro diventa attività dell' Io. Tutto il disegno del sistema è lo stesso, con la sola differenza che le linee hanno un'altra direzione, secondo il diverso modo di vedere. Così è conservata anche la teoria dell' Ethos, quale è stata concepita da Kant; cioè, che esso in altro non consista se non nell'azione *a priori*. Ma l'azione *a priori* per Kant vuol dire operare secondo la legge logica dell' universalità e della non contraddizione, e quindi, secondo una massima, che, posta ad effetto, non contraddica a sè stessa; per Fichte al contrario l'azione *a priori* vuol dire, che l'Io operi solamente da sè, e però secondo la sua convinzione, secondo ciò che riconobbe come dovere. Così nell'uno come nell'altro l'azione che viene de-

terminata dagli oggetti esterni e dal piacere e dal dispiacere che essi destano — l'azione empirica — è considerata come l'opposto dell'azione morale, e la moralità altro non è che l'esser libero da quelle determinazioni, come specialmente dice Fichte: tu devi servirti della natura come di un mezzo per la ragione (cioè la legge dell' Io logicamente attivo), e non di questa come mezzo per quella. Ma l'azione *ab intus* (*von innen*) secondo Kant consiste nella conformità con la legge logica, perciò con la massima considerata come universalmente possibile; secondo Fichte al contrario nell' attualità dell' Io come tale. Quindi l'ultimo fine, al quale intende l'etica di Fichte è l'azione per entusiasmo. — Ed è anche manifesto, che questo principio dell'entusiasmo non è meno vuoto d'ogni contenuto che il principio di Kant, cioè, la legge della universalità e della non contraddizione. Come secondo Kant l' *Ethos* è una legge formale (astratta, senza contenuto), così secondo Fichte è un entusiasmo formale (astratto senza contenuto). Il cômpito che egli attribuisce al mondo morale (alla comunanza degli esseri ragionevoli) cioè, di eccitarsi reciprocamente, di dovere operare per *convinzione*, non vale evidentemente a determinare in alcun modo il contenuto di questa convinzione. Conforme a quella modificazione del principio kantiano, i due postulati: « compenso secondo 'l merito, e Dio come giudice » prendono in Fichte anche un' altra forma; o piuttosto, dopochè essi in Kant erano già divenuti fantasmi, in Fichte rovinano interamente (come accade agli obbietti dell' universo in tutte le loro parti). Il compenso, e relativamente la beatitudine non può ricercarsi in un godimento quale che sia, ma solo nel totale « affrancamento da qualunque dipendenza »: cioè, non può cercarsi in un bene che non sia l' azione soprasensibile (razionale), ma solo in questa; e l' ordine morale universale, quantunque non intelligibile (nel fatto, intel-

ligibile assai facilmente) consiste in ciò: che quell' azione secondo la ragione (cioè, secondo la libertà dalla sensibilità) conduce anche a questo affrancamento: quindi non si tratta di effetti esternamente uniti all' azione (nel mondo oggettivo), come Kant lo richiede a modo di postulato, al di là della vita temporale. Appunto per questo non v'è bisogno di alcun giudice ed esecutore che attribuisca tali effetti, non vi è bisogno di Dio; Dio altro non è, se non la somma dei rapporti di quest'ordine sopranaturale con le mie azioni morali (1). Perciò la stessa religione, secondo Fichte in altro non consiste che nel volere quell'azione, puramente formale e non empirica, come tale, e nel credere che la beatitudine, cioè, la libertà da ogni dipendenza, si accompagni con essa, qualunque possano essere le sue conseguenze nel mondo empirico. Questa credenza è la religione. Essa quindi non ha assolutamente oggetto alcuno, non un Dio fuori di noi, non un altro mondo dopo questa vita, non precetti particolari: essa non è altro che la coscienza che l'azione morale, cioè, non empirica, ha della sua non empirica natura. La comunanza morale e la chiesa sono anche una medesima cosa; consistono appunto nell' eccitarsi reciprocamente ad un tale azione *a priori* (2). Questo entusiasmo de-

(1) « Che poi l'uomo, quando ha a parlare con altri, riassuma e fissi i rapporti di quell' ordine morale con sè stesso e con le sue azioni nel concetto di un essere esistente *che egli forse nomina Dio*: ciò è la conseguenza della limitazione del suo spirito; ma è senza danno se egli non si serve di quell'idea per altri fini.... » Così Fichte nel suo « Appello contro l'accusa di Ateismo » p. 41. A dir vero, è una grande *ingenuità*, quella di fare una simile confessione, come *giustificazione* contro l'accusa di ateismo, ed una pretensione anche più grande per parte dei filosofi, che noi dobbiamo lasciarla passare per tale.

(2) V. Fichte, *Sistema dell' etica secondo i principi della teoria della scienza*, specialmente p. 304 e seguenti.

stato nel massimo grado, e superiore ai beni esterni, ma del tutto astratto e senza contenuto, informa anche i suoi « Discorsi alla nazione alemanna ». Fichte viene appunto applaudito sopra tutti gli altri filosofi tedeschi come il filosofo della moralità pratica; e merita questo nome anche perchè animò la nazione a sollevarsi al di sopra delle condizioni ed interessi materiali (1) e l'egoismo che ne deriva (possesso e godimento), ad infiammarsi e a sacrificarsi soltanto per un'idea. Infatti da una parte questo pensiero è già in sè per lo meno un lato (il formale) della vera morale; dall'altra parte lo scopo più pros-

(1) Si è detto dagli economisti che la civiltà di un popolo si misura dal capitale, e che un popolo affamato è un popolo di schiavi. — Senza dubbio la libertà e la ricchezza, che non possono certamente confondersi tra loro, reagiscono l'una sull'altra: onde talora un popolo divenne libero, perchè si era arricchito — le republiche del medio evo — e tal'altra arricchì perchè erasi emancipato — gli Stati Uniti di America. — L'uomo vuol dominare la materia, soggettarla al pensiero, trasformarla e renderla istrumento acconcio al lavoro; e le moderne nazioni da questo lato di lunga soprravvanzano le antiche. Ma se gli interessi materiali sono gran parte della vita, non debbono però avere il predominio sovra tutti gli altri interessi. L'amore della patria, la dignità, l'onore, l'indipendenza, la libertà debbono soprastare a tutti gli interessi economici, tra perchè sono interessi più nobili, e perchè quando sieno manomessi, la stessa ricchezza nazionale si arresta, od è facile preda dello straniero. La moderna Europa ha dato un grandissimo movimento all' industrie, ha cresciuto in immenso i commerci; nè rifina dal tenere tutte le vie, per costringere la natura a rivelare i suoi segreti; affine di usufruttuarli, prosperare e sempre più arricchire: ma atteso il predominio degli interessi materiali, talora fa buon mercato di altri più nobili interessi. A questa idea accenna l'autore ragionando di Fichte, il quale destò l'entusiasmo della nazione alemanna, innalzandola sovra gl' interessi materiali e spingendola alla riscossa contro l'invasione dello straniero. — CONFORTI.

simo dell'entusiasmo era dato fortunatamente in quel tempo dalla stessa vita: la liberazione della patria. Era allora una chiamata a sollevarsi energicamente con lo spirito a fronte della esterna violenza ed interna rilassatezza. Ma la teoria di Fichte non potrà mai più esser reputata un tipo stabile, come annunziatrice di vera e perfetta moralità, sia che la si consideri sotto l'aspetto pratico, sia sotto l'aspetto scientifico; essa sarebbe la ruina dei veri costumi. Dovrebbe consumarsi o andare in rovina quella nazione che avesse per unico vincolo della sua comunità morale l'azione per mero entusiasmo, l'abbandonarsi ad una qualsiasi idea priva di un contenuto morale determinato, senza un determinato precetto pei rapporti della vita umana. E però ogni scopo raggiunto con entusiasmo e coll'elevarsi al di sopra della sensibilità, sarebbe stimato come morale, ancorchè i più sacri precetti dell' ordine morale oggettivo non solo dovessero esser negletti, ma persino violati. La ragione per cui si fa valere soltanto la grandezza e la soddisfazione del subbietto in sè, ma non però similmente l'ordine morale fondato in sè stesso, si deve riporre nell'estremo del sistema della soggettività. La falsità di questa dottrina fu provata più tardi dalle aberrazioni più palpabili tanto scientifiche che pratiche. Lo stesso pensiero della vuota *attività* dell'*Io*, Fichte lo introdusse anche nella pedagogica, sendochè que'discorsi alla nazione alemanna, chi li consideri nel loro vero tenore, sono indirizzati a sbandire qualunque cognizione e studio positivo che potesse venire dalla educazione e dall' instruzione, e lasciare che lo scolare produca soltanto con la pura sua attività mentale tutto il futuro patrimonio del sapere.

Quanto alla teoria del dritto si osserva anzi tutto, che Fichte trova *a priori* non solamente le regole etiche, ma anche i rapporti e gli oggetti delle medesime, l' esistenza dell' aria,

della terra, degli altri uomini, della mia propria vita, ecc. Io devo secondo la ragione in me, e non perchè io lo trovo fuori di me, attribuirmi un corpo, ammettere l'esistenza di altri esseri, ecc.; ed anzi è da notare principalmente come questi oggetti esterni non vengano dedotti dalle idee della natura, ma dalle idee etiche; e però quì non vi ha neppure l'ombra della filosofia della natura; tutto è etica. Vogliam dire, che, secondo il principio di Fichte, la natura non ha alcun significato proprio come espressione di pensieri; ma esiste soltanto, affinchè gli esseri ragionevoli la prendano per oggetto delle loro azioni razionali, e specialmente della loro reciproca limitazione individuale. Il mondo non è che « la « materia del nostro dovere resa sensibile; e in ciò con- « siste la vera realità delle cose, e il vero fondamento di « ogni fenomeno » (1). E perciò ancora non ha significato se non in quanto è un mondo *comune* e non già come egli è. Ora tutto ciò è conseguenza dell'idea che Fichte si è formata della cognizione e riguarda il suo metodo in generale, senza che abbia avuto considerevole influenza sul contenuto della teoria del dritto in particolare. L'essenziale di questa sua teoria si è il perfezionamento del carattere soggettivo del Dritto naturale, come la Kantiana fu il perfezionamento del carattere razionalista.

La libertà *giuridica* secondo Fichte non consegue già dall'*Ethos* (dalla ragion pratica), ma dall'esistenza reale dell'Io; è quindi sin dal principio la libertà dell'individuo, e non il pensiero della libertà e della uguaglianza universale. Essa non ha l'Ethos per fine, ma è fine a sè stessa; non è una cosa a cui non manca che la realità e deve diventar reale, un oggetto del dovere, ma una cosa già esistente: l'Io si pone

(1) Appello, p. 49.

come libero mediante la sua forza reale, e se osserva sè stesso non può che trovarsi libero. « La libertà è filosoficamente e non eticamente necessaria. » Essa contiene nel suo concetto la coazione, e perciò neppur questa procede dall' Ethos. La libertà dell'uomo individuo, secondo Kant, è già limitata in origine, perchè deriva solamente dalla libertà universale, che nella stessa distribuzione le dà la misura ed il limite; in Fichte manca dell'una e dell'altro, perchè l'Io stesso la pone immediatamente; essa consiste « nel dritto dell' ente razionale di essere egli sola causa nel mondo sensibile. » Illimitata, come la libertà, deve essere anche naturalmente la facoltà coattiva, che ella contiene in sè stessa. Questa *mia* libertà e possibilità di costringere esistendo immediatamente e perciò innanzi tutto illimitata, è il principio della teoria del dritto.

La legge della coscienza vuole che l'Io ammetta altri esseri pensanti, come si è dovuto già dimostrare nella filosofia teoretica; solamente da questa opposizione (Entgegensetzung) ha origine la individualità, la coscienza. Se egli si contrappone altri esseri pensanti, deve anche attribuir loro la stessa facoltà illimitata che è propria di lui. Oltracciò non può rinunciare alla sua propria libertà, posta da prima come libertà di un ente razionale, e deve perciò esigere che venga riconosciuta da quelli che sono opposti a lui. A ciò si richiede in primo luogo che egli spontaneamente limiti sè stesso per essi; senza questo non sarebbe a loro contrapposto come un ente razionale, perchè solo nel moderare sè stesso è riposto il criterio dell'essenza razionale. In secondo luogo è necessario che nello stesso atto con una reciproca restrizione gli altri si limitino per lui. Perchè tutto stia come è stato posto da prima, cioè sia conservata anche nelle azioni la mia razionalità e libertà e anche la libertà degli altri dedotta da quella; perchè non

venga nuovamente tolta di mezzo una sola di queste cose e così non s'incorra in una contraddizione: — è necessaria la *comunità di dritto*. La sua essenza è la legge giuridica; e però questa si deduce per via di conseguenza dal concetto dell'individuo libero.

Così Fichte ha conseguito ciò che vuole il Dritto di natura; egli ha dato alla legge giuridica un principio proprio, separato dalla morale, senza perdere la unità scientifica; e questo non era possibile, se non mediante il principio del suo sistema. Pare veramente che questa idea si trovi già negli scrittori anteriori a lui, e più di tutti in Kant: la morale è l'interna legislazione (coazione di sè stesso), il dritto la esterna (coazione degli altri); quindi due legislazioni affatto diverse l'una dall'altra; la unità di entrambe è la ragione pratica, la legge dell'universalità e della necessità. Ma appunto perchè la unità di entrambe consiste qui in una legge o concetto, la separazione di esse è del tutto inutile, e non fornisce ciò che con essa si cerca di conseguire; cioè a dire, ambedue queste legislazioni devono, conforme a quel concetto, avere un effetto concorde, e se assumono un carattere opposto, il che accade in realtà, ciò apparisce siccome una contraddizione della ragione pratica in sè stessa. Fichte al contrario assicurava l'esito della sua separazione, dicendo che la loro unità non è altrimenti logica, ma la unità vivente dell'ente che ha coscienza di sè. Ogni essere vivente può secondo sua natura, e *conseguentemente* essere attivo in modo diverso, il che non può fare il concetto, la legge. L'Io ha in sè da una parte una tendenza ad una data attività — così si produce la morale; dall'altra parte egli è già un'esistenza, una potenza, un essere che *vuole* e *fa* liberamente — così ha origine la legge giuridica. La tendenza e la potenza hanno di loro natura un diverso effetto; e l'Io, che è tendenza e potenza,

resta ciò non ostante una sola e medesima cosa. Così Fichte poteva dire: « come il sentimento morale è amor del dovere « per amor del dovere, così al contrario il sentimento politico « è amore di sè stessi per amor di sè stessi . . . . ama « te stesso sopra ogni cosa, e i tuoi concittadini per amore « di te stesso » (1); mentre la legge razionale di Kant non può avere che uno scopo, che, cioè, si operi sempre conforme alla necessità razionale. — Per mezzo di questa separazione esistente non solo nelle parole e nelle convenienze, ma nel risultato, Fichte è abilitato a sciogliere quei problemi, dei quali i suoi predecessori si occuparono inutilmente. Non è una contraddizione della ragione l'usare la coazione nella sfera del dritto, sebbene i doveri giuridici siano voluti anche dalla morale. Imperocchè chi costringe quì non è l'Io come mia tendenza (come ethos), ma bensì l'Io come esistenza e potenza, il mio gli altri, gli altri il mio. Non havvi contraddizione in ciò, che le stesse azioni quà siano vietate, là tutelate. La legge non potrebbe al certo imporle e proibirle soltanto generalmente ed in una stessa guisa: « non « si sa vedere come dalla legge morale che comanda in modo « assoluto e perciò si estende sopra tutto, si debba poter de- « durre una legge permissiva » (2). Cioè a dire, ripugna alla natura di una legge che essa faccia uso, come di un mezzo, di una qualche cosa (la permissione) che distrugge assolutamente e direttamente il suo scopo, perchè questa vi conduca indirettamente. Ma l'Io, che quì tutela le azioni libere, non è una legge, egli è la stessa esistenza immediata. Per ultimo è tolta la contraddizione; che, cioè, dalla legge giuridica consegua il dritto nell'individuo; perocchè esso dritto non

(1) Dritto naturale, parte 2.ª, p. 114.

(2) Dritto naturale, introduzione, N. 111.

procede qui da quella legge, ma esiste prima di essa, deriva dall'Io; e la stessa legge giuridica è dedotta da questa facoltà o dritto, e contiene, come deve in quanto è legge, soltanto la limitazione, non la libertà.

I predecessori di Fichte cercarono di allontanare queste contraddizioni, ma il principio ond'egli poteva soltanto rimuoverle, mena nello stesso tempo ad altre conseguenze, che non erano per lo innanzi almeno sviluppate nel Dritto naturale. La mia tendenza (Morale) è obbligatoria di sua natura, comanda in modo assoluto; ma tale non è in nessuna guisa la mia potenza illimitata (base della legge giuridica); al contrario essa esclude di sua natura ogni legge. Ciò che si deduce da essa razionalmente, non può esserle imposto in modo assoluto, acciocchè lo eserciti nell'azione, appunto perchè essa è libertà. Il sottoporvisi deve dipendere sempre da essa: « ma (gli uomini) essendo posti liberi, un tal limite non « potrebbe esistere fuori della libertà; se così fosse, ella « verrebbe distrutta e non già limitata come libertà; ma tutti « dovrebbero mediante la libertà stessa imporsi da sè cotesto « limite; cioè, tutti dovrebbero farsi una legge di non turbare « la libertà di quelli, coi quali sono in reciproco rap- « porto d'azione (1) ». E però la conseguenza che deriva dal concetto della mia libertà, la comunanza di dritto, non è per me una cosa praticamente necessaria, ma solo un consiglio circa il modo con cui devo regolarmi, in caso che io *voglia* conformarmi alle conseguenze di quel concetto « in caso che io *voglia* essere conseguente ». « La legge giuridica non è pratica, ma tecnico-pratica. »

Da ciò segue di necessità che: non vi sono dritti immediati sopra un oggetto determinato; p. e. proprietà, dritti di fami-

(1) Dritto di natura, introduzione, N. 11.

glia, come Kant li deduce dalla legge di ragione; perocchè ciascuno, quando non limiti volontariamente sè stesso, ha un diritto infinito sopra tutto, cosicchè ogni limite può nascere solo mediante il consenso volontario « qualunque dritto sopra una cosa si fonda in un patto (1) ». Il dritto primitivo che l'uomo ha avanti la società civile, non è come presso i predecessori di Fichte la libertà, la quale è limitata secondo la massima della coesistenza, ma in questo limite è altresì eticamente guarentita; esso è la facoltà o potere illimitato, a cui sta di rincontro minaccevole un'uguale facoltà degli altri; e non è data altra guarentigia, se non la possibilità di riunirsi con loro e costituire uno Stato. Qui lo Stato procede realmente da un patto, dappoichè la sua instituzione dipende dalla volontà, e così pure la sua conformazione. La legge giuridica prescrive l'una e l'altra soltanto problematicamente, nel caso che si voglia essere conseguenti. Questo Stato può in ogni momento essere distrutto e ricostituito; quindi la piena approvazione che Fichte dà alla rivoluzione francese. È vero che anch'egli come Kant permette la coazione contro chiunque opponga resistenza, perchè sia necessitato ad entrare e rimanere nello Stato (2); ma in Kant questa coazione è conseguenza della necessità razionale che impone assolutamente lo Stato; in Fichte non è che la conseguenza dell'arbitrio illimitato di quelli che son già riuniti. Essi protrebbero con la stessa ragione costringerlo a danzare il minuetto, ed egli ha la stessa libertà, se è il più forte, di costringerli a sua posta; infatti chi mai lo necessita ad essere conseguente? Oltre a ciò questa non è una coazione razionalmente necessaria, perocchè mediante essa coazione la sua libertà non vien limitata da sè stessa,

(1) Dritto Naturale, parte 2, p. 266.

(2) Dritto Naturale, introduzione, n. 11.

ma distrutta. Ciò prova quanto ho osservato di sopra, che il razionalismo soggettivo trasforma in Dio l'individuo pensante, come il razionalismo oggettivo la ragione impersonale. L' Io libero, come principio assoluto della teoria del dritto, non può venir costretto più di quanto possa essere la legge cosmica universale di Spinosa. Là tutte le azioni sono legittime, legali, perchè prodotte dalla natura: quà perchè prodotte dall' Io.

Per la qual cosa il carattere peculiare della teoria del dritto di Fichte è il seguente: la legge giuridica non ha nessun potere sopra gli uomini, ma dipende dalla loro libera volontà il recarla ad effetto. Ora si domanderà, quale sia il contenuto di essa, nel caso che si volesse realmente adempierla? Anche in questo si manifesta il carattere proprio del principio, nel quale è fondato il sistema di Fichte. Il dritto della legge razionale, — dell'uomo in sè secondo Kant, — deve essere negato: *il dritto compete solamente all'uomo personale*. La libertà dell' uomo vivente è la causa unica della coazione. Quindi rimane distrutto il diritto del matrimonio, permesso l'adulterio: « lo Stato non può nè emanar leggi contro di esso, nè tampoco « stabilir delle pene contro qualsivoglia estranuziale soddisfa- « cimento dell' istinto della generazione. Infatti quali diritti « individuali possono esser lesi da questo delitto? (1) ». Così parimente la pena non può essere un *compenso*; perchè l'idea dell' armonia non ha alcun diritto; e a quali diritti individuali (di quale uomo) il compenso soddisfarebbe? La legge della proporzione, che in Kant è la ragione, in Fichte è una pura cosa senza *Io* (Selbst). Fichte è costretto a dimandare: che è mai questo matrimonio o questa giustizia compensatrice, da dover esercitar su di me una coazione? Potrà essa conoscere,

(1) Dritto Naturale, II parte, p. 201.

distinguere da sè gli oggetti, proporsi dei fini? è dessa un ente attivo e conscio di sè, quale sono io? E se non è tale, essa non *è* affatto, è un semplice prodotto della mia attività. Come mai potrei pensare in essa libertà e diritto, ed attitudine ad essere causa nel mondo sensibile, se essa non può porre un mondo sensibile? Quindi nello stesso modo che nel primo caso si dice: la libertà non può venir limitata che *dalla libertà*, così nel secondo: essa deve essere limitata soltanto a *motivo della libertà*. Ciò posto, l'uomo nella sua personalità è il principio unico della legge giuridica. Solo quando io lo voglia, son soggetto alla coazione; e se mi vi sottopongo, debbo farlo, conforme alla ragione, soltanto per la propria mia sicurezza. « Ama te stesso e il tuo prossimo per amor di te ». Il diritto naturale dovea venire di necessità a questo punto estremo: e così si fa manifesta nuovamente la sua insussistenza.

La divisione dell'Io, come tendenza e come libertà, solo abilitava a togliere le antiche contraddizioni; ma così è tolta anche la loro reciproca *componetrazione*. La libertà *può* e *deve* *(sollen)* certamente sottomettersi alla tendenza, ma ciò è proprio dell'essenza dell' Ethos in generale; ciò che è speciale e proprio della sfera giuridica, vale a dire che alla libertà *è necessità (müssen)* di sottomettersi a quella, non può più aver luogo. L'Io vivente che riconosce un dovere (*Sollen*) ideale, ma è da questo realmente indipendente, può essere obbligato solo allora quando anche la causa di quel dovere ha un potere reale. Da ciascuno dei problemi, che Fichte risolve, nasce una nuova difficoltà direttamente opposta alla prima. Se prima era impossibile al Diritto naturale, di dedurre la libertà da ciò che havvi di obbligatorio nella ragione, da cui prendeva le mosse, è ora egualmente impossibile a Fichte di arrivare a qualche cosa che obblighi dalla libertà, che egli toglie a principio. Il Diritto *razionale* cessa di fatto, e rimane un arbitrio compiutamente sciolto da qualsiasi legge.

Se Fichte giustifica la coazione del dritto col dire che egli non la deduce dall' *Ethos*, ma dalla originaria libertà dell' Io, perde il significato etico della coazione. Essa altro non è più che un potere di fatto, e non può destare nella persona che è costretta altro sentimento, che quello di soggiacere accidentalmente; somiglia al così detto dritto di necessità di Kant e degli altri predecessori di Fichte. Il naufrago al quale vien tolta la tavola di salvezza, perchè altri n'ha la forza, e quì ad essi non sovrasta più legge alcuna, non stimerà per questo che così gli sia dato solamente ciò che gli spetta; come deve crederlo il debitore p. e., quando sia costretto a pagare. Anche nello stesso Stato il diritto non ha un' etica guarentigia. Esso è fondato nel patto; ma in che si fonda il patto stesso? Se io secondo il concetto giuridico non ho d' uopo di mantenere il patto in faccia allo Stato, se non quando lo voglio, il medesimo bisogna dire del patto che comprende la comunità giuridica, cioè, lo Stato stesso. Ciò che mi obbliga è, come dice Spinosa, soltanto la forza di quelli che sono riuniti, e potrebbe costringermi tanto a qualche altra cosa, quanto a questa conseguenza, che deriva dalla mia libertà. E però la coazione che si usa dalla universalità dei cittadini contro chi offende, è anch'essa non altro che la forza (*Gewalt*, potere, autorità) la quale si scatena in conseguenza della trasgressione.

Se è giusto che si permetta nel dritto quello che la morale proibisce, perchè quì la permissione e la legge emanano unicamente dalla libertà; tutto diventa allora *permissione* e niente è più *legge*. In quanto che il concetto giuridico obbliga realmente, come istinto o tendenza interna, non è altro che Morale, come afferma lo stesso Fichte; ed allora la sua separazione dalla Morale, e il modo speciale con cui Fichte la tratta, è cosa anche molto più mal fondata che negli altri. In quanto che poi non

è internamente autorevole, e quindi è qualche cosa di diverso dalla Morale; esso concetto non è *in generale un postulato*, ma un giuoco del pensiero, un' istruzione circa il modo con cui ci dobbiamo regolare *conseguentemente* in una cosa del tutto indifferente, ed a cui l'umore ci porta.

Di tutto questo Fichte non fa un segreto, e nondimeno reputa ben fondata la sua teoria del dritto. Ma la stessa condizione essenziale, senza di cui non ha alcun valore nè il diritto razionale nè il diritto in generale, vogliam dire la limitazione rispetto agli altri, ancorchè ciò sia puramente problematico, manca di solidi fondamenti. Con ciò Fichte nasconde a sè stesso le conseguenze del suo principio; perchè se ne convenissse, dovrebbe abbandonare il principio; il che non può fare, quando non voglia ricadere nelle antiche contraddizioni. Vale a dire, che Fichte acquistava la idea del diritto individuale, del diritto positivo, non già derivandolo dalla legge razionale limitativa, ma ponendolo come un elemento originario. Ora è assolutamente impossibile, che la conseguenza che si deduce da quello, conduca ad una limitazione, fatta interamente astrazione da ciò: se il sottoporsi a questa conseguenza sia per esso una *necessità*, o soltanto un *dovere* o pure una cosa del tutto *indifferente*. La conseguenza richiede al contrario che io non limiti me stesso, ma che sottoponga a me gli altri. Il principio «ama te stesso sopra ogni cosa» segue dalla mia libertà illimitata; ma non quello «e il tuo prossimo per amor di te stesso.» Fichte non arrivò alla limitazione ed alla comunanza giuridica che mediante una doppia illusione. La ragione, con cui si fa a provarle in modo positivo, è questa: «nella stessa guisa che io, ente ragionevole, ho posto me e gli altri come liberi; devo anche volere che essi mi riconoscano come ente ragionevole (libero); questo nol posso ottenere se non moderandomi». Ora la vera moderazione (senza dubbio la sua pos-

sibilità) non è propria dell'essenza della libertà, ma di quella della tendenza morale, ed io ho fatto di me stesso la base del dritto in quanto sono libero, non in quanto sono mosso dalla ragione. Se fosse vera quest' ultima condizione, la mia libertà non potrebbe stare; sarebbe interamente determinata, ed io dovrei operare a perfezione, per essere riconosciuto dagli altri come ente razionale; e così ci troviamo nello stesso punto di quelli che ricavano il diritto dall'*Ethos*. — Ma la manifesta inconseguenza nella quale incorro, quando prima mi pongo come illimitatamente libero e poscia nuovamente mi circoscrivo, Fichte cerca di evitarla, col dire che la limitazione è piuttosto a favore della libertà. Ma questo è un confondere la *mia* libertà con la *libertà comune* o degli altri, dove che appunto sulla distinzione di queste due libertà si fonda il carattere particolare del suo sistema. Nella stessa guisa che il primo principio era questo: la mia libertà non può essere limitata che dalla *mia* libertà (non da quella degli altri o dal pensiero della libertà), altrimenti non sarebbe limitata come libertà, ma distrutta — così il secondo deve essere del seguente tenore: la mia libertà deve, conforme alla conseguenza, limitarsi soltanto per la *mia* libertà (e non per quella degli altri o comune), ecc. Una di queste cose vuole l'altra. Se Fichte ritratta la prima proposizione, allora ha un principio diverso dall' Io libero, che usa della coazione; egli ritorna al principio di Kant; se vi persiste, deve anche stare alla seconda proposizione, e allora la conseguenza che deriva dalla mia libertà non richiede che primieramente: fa di conservartela, non ti sottoporre a schiavitù, sii prudente e circoscrivila, dissimula quando ciò non facendo potresti perderla, tieni parola quando fa bisogno! sistema che fu sviluppato da Macchiavelli. E secondariamente in modo positivo: costituisci la tua libertà, che tu da prima ponesti come illimitata e cui non

hai contrapposto gli altri, se non per giungere così a conoscerla mediante la opposizione; costituiscila ora anche realmente illimitata, sottomettendo a te quelli che sono dotati di libertà, e pronti sempre a resistere, e conservandoli in questa loro soggezione. Costituisci te stesso, se lo puoi, sovrano del mondo. — A questo ci mena necessariamente la libertà dell'individuo come principio della teoria del dritto.

La vita è da per tutto più conseguente che la scienza. Mentre il razionalismo alemanno, in tutta la sua direzione scientifica, non separa giustamente i suoi due principî — la necessità del pensiero e l'Io reale, — ma il secondo, come appunto dimostrammo, si sgomenta ancora il più delle volte delle sue conseguenze, e si pallia coi risultati del primo; la storia in Francia li pose l'uno accanto all'altro in tutta quanta la loro precisione. La somiglianza di principî e di elementi che vi ha fra il Diritto naturale e la rivoluzione francese, salta per così dire agli occhi, e però è stata riconosciuta da lungo tempo; non esiste però soltanto in generale, ma altresì nelle gradazioni. La republica corrisponde (non già, a dir vero, nella sua origine dopo il giudizio pronunziato sul Re, ma bensì nelle massime della sua esistenza) al principio di Kant. È vero che qui tutto ciò che non procede dall'idea della libertà vien distrutto; ma il pensiero della libertà e dell'uguaglianza non è ancora una necessità, che pesi su tutti gli individui, e da cui ricevano unicamente il loro dritto; la ragione, la ragione impersonale, tiene lo scettro. Però essa, come anche quella di Kant, non aveva alcun potere reale per sostenersi. L'uomo reale non segue le linee matematiche della ragione; essa voleva dominare su ciò che vi ha di *personale* nell'uomo; ma questo elemento era più forte. — Allora apparve il sistema dell'Io personale reale, il sistema di Napoleone, il quale non ha più

altro pensiero, se non quello della sua *propria* libertà, e si circoscrive soltanto quando lo vuole, e solo per *acquistare possanza*. Egli è legato dalla conseguenza logica e razionale che deriva dalla sua volontà propria; ciò lo distingue dagli altri conquistatori; e però egli non si perde in imprese casuali, in direzioni senza scopo. Pare lo diletti più la calcolata attuazione della sua possanza, che non l' uso reale che può farne a suo talento. Ma *questa sola* conseguenza è perciò quella che l'obbliga.

« Facilmente i pensieri stanno l'uno accanto all'altro, ma « le cose si urtano violentemente fra loro nello spazio. »

Fichte poteva ingannarsi e dedurre pel suo Io, posto in principio come libero, una limitazione. Ma l' Io vivente, che non va debitore della sua libertà alla legge della republica e della uguaglianza che nasce da quella, ma alla propria forza reale — non poteva commettere questa inconseguenza e imporsi un limite per gli altri. E solo *un* tale Io, se è conseguente, può trovar luogo nel mondo.

CAPITOLO SETTIMO

EPILOGO DEI RISULTATI — IL DRITTO NATURALE NELLA SUA ULTIMA FORMA

Mescolanza della dottrina di Kant e di quella di Fichte come carattere del Diritto naturale, e in quanto informa la civiltà universale. — Abbozzo della dottrina del Diritto naturale, come si presenta complessivamente nei Manuali.

Kant recò a perfezione scientifica il Dritto naturale fondato da Grozio. Lo sviluppo posteriore datogli da Fichte non sorpassò e non tolse di mezzo il principio kantiano, del quale fece solamente la critica, come Kant avrebbe a sua volta potuto farla a Fichte. Imperocchè il loro reciproco rapporto non è altro che questo: dei due punti d'appoggio, per così dire, fra i quali il Dritto naturale sta vacillante e sospeso, non potendo star fermo su tutti e due contemporaneamente, cioè, l'Io libero e la legge logicamente necessaria; Fichte elegge solamente l'ultimo; Kant al contrario si sofferma nel primo. Anzi non v'ha dubbio che la teoria di Fichte, nel disegno e nella idea generale, apparisce più che un eccesso verso la moderazione di Kant; e però la forma, che il Diritto naturale prese ultimamente nella scienza alemanna è sopratutto la teoria di Kant. Da lui si ricava tutto il fonda-

mento del Diritto naturale; solamente nei risultati parziali si propende a seguire Fichte, perchè in costui, alla comune maniera di vedere superficiale e leggiera, è più evidente l' arbitrio dell' uomo (l' Io empirico) che il precetto semplicemente necessario di Kant (l'*homo noumenon*). Ciò specialmente si dica del Manuale di Gros più ricercato e più spesso ristampato in quel tempo. La sostanza del Diritto naturale in questa sua nuova forma, sciolta dal nesso con un determinato sistema di filosofia, come modo di vedere scientifico comunemente dominante, è la seguente:

La teoria del Dritto naturale « o del Diritto razionale » deve partire dallo stato di *natura*, contrapposto allo stato civile, cioè, da uno stato di naturale arbitrio senza dritto e Stato. Certamente non fa d'uopo che una tale condizione sia esistita realmente; ma deve ammettersi mentalmente, e bisogna anche mentalmente fare astrazione dal dritto e dallo Stato esistente, per dedurre puramente dalla natura o ragione dell' uomo (dell' individuo) la necessità del diritto e dello Stato, e la regola, che insegna il modo ond'essi devono esistere e fin dove obbligano.

Ora dalla natura o ragione dell' uomo risulta, che l'uomo come essere sensibile-razionale, deve avere *libertà*; ed anzi tanto la libertà *interna*, cioè, di essere indipendentemente dalle impressioni esterne, determinato unicamente dalla ragione (la legge logica), quanto anche la libertà *esterna*, acciocchè egli come Ente razionale (cioè conformemente a quella legge logica) possa essere attivo nel mondo dei sensi. Le leggi, che conseguono dalla libertà *interna* e per essa, costituiscono la sfera della morale; e quelle che derivano dalla *esterna* e per essa, costituiscono la sfera del dritto.

La libertà esterna, che compete all' uomo come Ente razionale, è in sè illimitata. Ma una tale illimitata libertà

competendo a ciascun uomo, e la libertà di tutti essendo diretta ad un unico e medesimo oggetto, il mondo sensibile; le libertà degli associati si distruggerebbero reciprocamente. Perciò procede dalla ragione, come dalla legge della noncontraddizione, il principio: ognuno deve limitare la sua libertà di tanto che quella degli altri possa con essa esistere; questa è la *massima della coesistenza*; che è il principio supremo, anzi il solo del Dritto naturale. Tutti gli altri (circa la proprietà, il matrimonio, lo Stato) non sono massime di dritto che stanno da sè, ma solo applicazioni di questo unico principio a diverse circostanze di fatto; e ciò che non deriva da questa massima, e quindi ciò che non ha per iscopo la reciproca ricognizione e limitazione della propria libertà, sarà possibile che appartenga alla sfera morale, ma non già a quella del dritto, e però non potrà mai essere coattivamente ordinato. Questa libertà illimitata in sè e limitata dalla uguale libertà degli altri, è appunto il *dritto primitivo dell' uomo*. (Il dritto primitivo non è che l' espressione soggettiva di ciò che la massima della coesistenza esprime oggettivamente). Perciò il diritto primitivo dinota il dritto dell' uomo, di non essere obbligato verso gli altri se non a quello, a cui essi pure alla lor volta possono essere obbligati verso di lui (1). Questo include anche il principio, che l' uomo non diventi un semplice mezzo per gli altri e non cessi di essere fine. Questa è la deduzione del principio del dritto, la prima impresa e la più essenziale del Dritto naturale; ora ne consegue la seconda, cioè, l' applicazione di questo principio alle condizioni e rapporti umani (Subsumtion).

(1) In questa idea del dritto primitivo dataci da Kant non si dura fatica a riconoscere l' influenza dell' idea di Rousseau, che, cioè, la libertà si fondi sulla reciprocità assoluta.

Dalla coesistenza della libertà consegue immediatamente il rispetto (non lesione) reciproco della persona — dell' esistenza corporea, del libero movimento nello spazio, dell'onore — ; questi sono i *dritti connaturali* (che non si devono scambiare col dritto primitivo). Da essa deriva direttamente la *proprietà*; infatti la libertà esterna e l' assoluta attività (causalità) dell' uomo nel mondo sensibile richiede, che egli possa sottomettere ogni cosa al suo volere, e la coesistenza di questa libertà vuole, che l' uno non turbi l' altro, il quale ha fatto ciò nel suo rapporto con la cosa; — l' atto di un tale assoggettamento della cosa è l' occupazione. Consegue finalmente da essa l' *obbligazione dei patti*; dappoichè in forza di quella assoluta attività nel mondo sensibile l' uomo deve anche poter assoggettare alla sua volontà le azioni di altrui, perchè anch' esse appartengono al mondo sensibile (prender possesso dell' arbitrio di questo come causa determinativa delle azioni); nondimeno, in forza della coesistente libertà di altrui, solamente sin dove questi acconsente. Ma questi ha la possibilità di acconsentire, perchè è anche della essenza della libertà esterna il poter liberamente limitare sè stessa: perciò l' atto di siffatto consenso di ampliazione della libertà da una parte, e della spontanea limitazione della propria libertà dall' altra, è il *patto*. (Ora se questo puro accordo di volontà è il fondamento dell' obbligazione dei patti, ne segue che il contenuto del patto è giuridicamente indifferente, ed ogni patto, qualunque ne sia il tenore, è obbligatorio nello stesso modo; ciò non ostante gli scrittori di Dritto naturale non citano che quella specie di patti che trovano nel gius comune).

Non si può certo dedurre direttamente dalla massima della coesistenza più di quello che fin quì abbiamo notato. E però il valore che può avere ogni altra cosa, come istituzione giuridica, dipende solamente dal patto. Il *matrimonio* è un patto

sull' uso reciproco delle funzioni del sesso. Nella natura giuridica del patto nuziale non si comprende altro fine, specialmente la comunione della vita, purchè su ciò non siasi convenuto accessoriamente, ed ogni tenore del patto nuziale (il matrimonio per un dato tempo, la poligamia, l'incesto), in forza del consenso di ambedue le parti è giuridicamente ammessibile e valido. Così Gros seguendo l'esempio di Fichte Kant però cerca dimostrare la esclusiva unione sessuale come essenza necessaria del patto nuziale, deducendola direttamente dalla massima della coesistenza e dal dritto primitivo dell' uomo, mentre nel caso opposto l'uno de' coniugi non sarebbe che semplice mezzo. Non esiste nella sfera giuridica alcun dovere nei genitori di educare i figli (così opinano tanto i predecessori di Kant, Grozio, Tomasio, quanto Gros ed altri); ma bensì secondo Gros ognuno (non solo i genitori) ha un dritto di educare il minore, anche contro sua voglia, come incapace di volere realmente. Ma Kant sostiene anche a questo proposito che i genitori hanno per natura l' obbligo di educare i loro figli, pel motivo che colui il quale ha posto al mondo una persona « *senza il consenso di essa* » (e così in certo qual modo ne ha offesa la volontà), è obbligato a contentarsi anche della condizione in cui essa si trova. Il dritto ereditario è ugualmente un patto, però con la modificazione che ha luogo un momento di perplessità fra l' offerta (che non è irrevocabile e quindi una vera offerta, se non dal punto della morte dell' offerente) e l' accettazione; durante il quale la società conserva all' erede la cosa (Kant). La successione *ab intestato* naturalmente non vale che come testamentaria presuntiva. Così i rapporti di famiglia non sono fondati che sopra un patto volontario, oppure, secondo l'opinione della maggior parte degli scrittori di Dritto naturale, sono interamente estranei alla sfera del diritto.

Una specie di patto è *il patto di società*, cioè, la spontanea riunione di più individui per uno scopo comune, pel quale si stabiliscono dei dritti ed obblighi in coloro che vi prendono parte. Tali sono la società industriale, il matrimonio, la Chiesa, e sopra tutto va distinto lo *Stato*. Tutte le altre società sono giuridicamente indifferenti, cioè, secondo il principio giuridico è il medesimo che esse abbiano luogo o nò. Tale sarebbe la società commerciale, il matrimonio, la Chiesa. Una sola società è giuridicamente necessaria; il principio del dritto vuole, che essa esista, e questa è lo *Stato*. Cioè a dire, che quel principio supremo del dritto razionale comanda, è vero, il reciproco riconoscimento della libertà (l'inviolabilità della persona, della proprietà, dei patti); ma gli uomini individui, attesa la loro sensibile natura, non ubbidiscono ad un simile precetto. Non si può adempierlo, se non quando gli uomini riunendo le loro forze costituiscano un potere, il quale costringa ogni privato, in caso non voglia, all' adempimento. La società a tal uopo costituita è lo Stato; e però esso, e solo esso è un postulato del principio del dritto.

Per la qual cosa lo Stato è la società instituita, per effettuare, mediante la coazione, la massima della coesistenza. Il suo scopo è la tutela dei dritti individuali, derivanti da questa massima. Laonde tutto ciò che non deriva da questa massima e ad essa non serve, non può ragionevolmente essere oggetto della unione politica, delle leggi politiche, in poche parole, della coazione politica, p. e., la pubblica coltura, la pubblica moralità, il benessere pubblico. Usare la coazione per questo, è cosa che offende il principio del dritto. (Le molteplici instituzioni, negli stati reali, mediante le quali esiste una coazione per conseguire questi fini, vengono da alcuni rigettate a rigore di conseguenza, da altri salvate con certi sotterfugi, o col dire che questi fini servono indirettamente alla difesa dei dritti, mentre l'uomo costu-

mato, côlto e facoltoso arreca meno pericolo alla vita ed alla proprietà; oppure che i membri dello Stato, oltre il contratto politico propriamente detto, abbiano anche conchiuso un patto tacito per questi altri fini). Ora per quanto anche lo Stato in generale sia un postulato del principio del dritto, nondimeno fra determinati individui, in virtù della libertà dell'ente razionale, egli non può esser attuato se non col proprio loro consenso ; e perciò *mediante il patto*. Che gli Stati siano nati, o nò, realmente in forza del patto, è cosa quì indifferente; ma giuridicamente il potere dello Stato e il dovere d'obbedienza dei sudditi può essere solamente fondato sopra un patto tacito, e giudicato secondo le conseguenze che da questo si derivano.

Questa è la sostanza della dottrina, che porta il nome di « Diritto naturale » o di « Diritto razionale » , dopo che venne tolta via dalla sua sfera ogni materia eterogenea, per modo che fu sviluppata e formata in tutta la sua purezza. Il suo metodo particolare consiste nel dedurre il dritto e lo Stato dalla natura o ragione dell'uomo (individuo). Il carattere peculiare della sua teoria consiste in primo luogo nel limitare i precetti coattivi e lo scopo dello Stato alla tutela dei dritti dell'uomo individuo, e in secondo luogo nel negare qualunque potere esistente da sè, e nel fondarlo unicamente sul consenso e delegazione data dai sudditi. Quindi il diritto e lo Stato non esistono se non in virtù della libertà individuale e solo per servire ad essa.

SEZIONE QUARTA

GIUDIZIO SULLA FILOSOFIA ASTRATTA DEL DRITTO

La filosofia astratta del dritto deve considerarsi siccome terminata e chiusa con Fichte, sebbene il razionalismo continui a dominare anche nei sistemi venuti dopo, ed in un certo senso non sia stato recato a perfezione se non da Hegel. Imperocchè l'ultimo sistema non fece altro che soddisfare d'una maniera compiuta le esigenze del metodo scientifico richiesto dal razionalismo; ma l'*interesse* di questo fu soddisfatto, quanto in generale poteva essere per opera di Fichte. Ora questo interesse in sulle prime si scosta dagli avvenimenti del mondo e dagli sforzi della scienza, per dar luogo ad un altro interesse nuovo, e persino ad esso contraddittorio in sul principio. Da ciò segue che nei sistemi venuti più appresso, nei quali prevale sempre il carattere astratto e quindi evidentemente il motivo dell'umano isolamento, esso non vuole tuttavia confessare a sè stesso che questo isolamento abbia luogo; e segue ancora che i risultati della filosofia del dritto, i quali fino ad ora tendevano alla libertà individuale, tengono d'ora innanzi la direzione opposta, e così, sebbene trovati per mezzo dell'astrazione, non pertanto ledono l'interesse, che unicamente conduceva all'astrazione; e

questo è precisamente il caso di Hegel. Cioè a dire, che alla tendenza di soddisfare pienamente al razionalismo, si aggiunge da Fichte in poi, sebbene non sempre con coscienza, quella opposta di liberarsene affatto. Fino a tanto che il principio del razionalismo continuò ad essere quello della vita, potè mostrarsi tal quale è, e venne riconosciuto generalmente. Ora non è più che un principio scolastico; contrario ai tempi che corrono, deve a quelli accomodarsi, e non pertanto non può loro soddisfare. Così lo stesso sistema di Hegel non ebbe la splendida sorte che toccò a quelli che lo precedettero. Questi trassero seco tutto il secolo come una vertigine; i corifei di ogni specie si diedero volenterosi a svilupparli, e in ciò cercarono la loro rinomanza; e nelle stesse sfere inferiori del mondo colto e civile ben presto penetrarono le nuove idee e sentimenti; mentre questo recentissimo sistema non solo resta circoscritto puramente dentro lo stretto cerchio della scuola, ma anche presso gli uomini eminenti non è appoggiato, e spesso trova la più risoluta avversione. Ciò che in Schelling comprese ed occupò immediatamente le più grandi intelligenze fu appunto la qualità antirazionalista, e il sentimento che questa non era ancora penetrata negli animi, impedì poi che di nuovo si propagasse. Tutto questo verrà confermato appresso nella nostra esposizione. Qui non bisognava far altro che una osservazione preliminare, per giustificarci del giudizio che diamo sul Diritto naturale nell' esame della dottrina di Fichte, e nondimeno di ragionare fra le altre cose anche de'sistemi, che vennero dopo, là dove si tratta degli elementi caratteristici generali che in essi nuovamente si presentano.

CAPITOLO PRIMO

ESAME LOGICO DEL DRITTO NATURALE

Contraddizione logica nel processo razionalista — Applicazione al Diritto naturale — Difetto di certezza per la pura prova razionale — Contraddizione del contenuto: dei concetti fondamentali che si richiedono dal Dritto naturale — delle instituzioni che da esso risultano.

È facil cosa affermare *in abstracto* che: «ogni cosa è il prodotto di una legge che opera necessariamente. Essa (Dio) contiene in sè il mondo di sua natura, e niente poteva prodursi (divenire) se non quello che è; ma ciò che è, dovea necessariamente divenire.» Sembra che questo pensiero sia il più semplice, e il più concorde in sè stesso, e il solo che possa soddisfare compiutamente il pensatore mediante l'unità che esso conferisce a tuttociò che esiste. Ma non può esser provato, se non quando questa legge venga espressa realmente, e sia fatto intelligibile il modo onde le cose tutte da essa derivano. Tralascia d' innoltrarsi in questa ricerca la folla di coloro che cercano salute in una simile filosofia; essi si acquietano in quella supposizione, prestandovi fede *senza* pensare, e ciò è dinotato nel modo più esatto da quell'eterna sentenza: la semi-filosofia allontana da Dio, la vera a lui ci riconduce. Chi avesse trovato quella legge e il modo, con cui produce le cose, dovrebbe senza dubbio essere in grado di tro-

vare da sè stesso tutto quanto il mondo esistente, senza avere alcuna esperienza di quello, essendochè non esiste se non ciò che secondo quella legge non poteva non esistere. Ma quest'uomo appunto per *ciò* dovrebbe sapere anche il futuro; dovrebbe essere un profeta di gran lunga superiore a quelli dei tempi passati. Egli non sarebbe illuminato da semplici lampi di una luce parziale comunicatigli da qualche altro essere, ma dovrebbe a lui dinanti discoprirsi tutto quanto il futuro sino alla fine del mondo. E da nessun' altra fonte egli potrebbe aver derivato la sua notizia, fuorchè dal suo proprio pensiero, il quale deve sapere tutto ciò meglio di ogni altro, essendo anzi egli stesso Iddio, che produsse il presente e compirà il futuro. Dopo tante ricerche secolari per apprendere a conoscere la legge una e semplice e il modo di sua produzione, da che ci sta sott'occhio una serie così grande di cose e di avvenimenti che sono derivati da essa, finalmente si dovea riuscire! Ma nessun sistema può peranco gloriarsi di un simile trovato. Spinosa si limitava ad assicurarci che le cose altro non siano che modi necessari di manifestazione di una sostanza: egli non ha dimostrato perchè la sostanza doveva, o anche solo poteva avere questi modi. Ficthe, Schelling nel suo primo periodo, Hegel, hanno tentato questa dimostrazione e non è difficil cosa mostrare che non ce l'hanno data. Kant, a dir vero, vi rinunziò positivamente. Ma non fa qui d'uopo che noi ci riportiamo alla esperienza, senza eccezione, di sistemi che non riuscirono; la desiderata dimostrazione andò fallita solo perchè il processo che presuppone è in sè stesso contraddittorio, e perciò assolutamente impossibile; — ciò è un'asserzione puramente negativa, e quindi può essere provata dal concetto di questo stesso processo che essa richiede.

Nello stesso modo che la scienza non può trascurare l' unità, tanto meno può pretermettere la varietà, la quale è un fatto innegabile e che vuol essere spiegato. Perciò si domanda, come il

vario possa coesistere con quella unità razionale? Quì ci si presentano due modi di risolvere la questione. Il primo lo fa derivare dallo stesso *uno e semplice*; questo è il razionalismo vero e che ha coscienza di sè medesimo: così Spinosa, Fichte, Hegel. L'altro ammette che esiste fuori della ragione una *materia* già diversa in sè stessa, mediante la quale essa ragione, per sè semplice, si manifesta *diversamente*. Così Kant e la scuola prima di lui. È facile vedere che il primo modo contiene una contraddizione. Il *semplice*, *l' indifferente*, il quale opera soltanto secondo una legge necessaria e sempre uguale, non può produrre niente di eterogeneo; perchè io dall' assoluto (sia questo secondo Spinosa la sostanza universale; o secondo Fichte il concetto della coscienza) deduco una volta la pianta, un'altra volta l'animale, e non sempre una e medesima cosa? Ciò mi riesce impossibile, se io comincio dalla sostanza o intelligenza ancora *indeterminata*. Io dunque dovrei a quest' uopo ammettere ancora prima della mia deduzione una pluralità di determinazioni nell' assoluto. Ma allora si mette da parte l'unità stessa, la quale consiste appunto in ciò: che prima della deduzione non vi sia ancora nulla di *differente*; e soltanto per mezzo di questo movimento (Bewegung) sebbene uniforme, nascono le differenze. — L'altro modo, il quale fa consistere la varietà nella materia, e lascia che la ragione le dia soltanto la unità, non può riuscire a porre fra ambedue un rapporto che le congiunga insieme. La legge semplice del pensiero e la materia diversa sono fra loro del tutto eterogenee, e non possono produrre niente di comune. Per essere unito in modo necessario al vario della materia, il pensiero dovrebbe già contenere in sè relazioni diverse e corrispondenti ad essa materia e perciò un vario. Non pertanto si cavarono dalle semplici e pure leggi razionali, e da quella materia diverse conseguenze, e furono considerate come neces-

sarie. Questo era il processo della filosofia dogmatica prima di Kant, anzi dello stesso Kant nella sua parte pratica. Ma quì la conclusione è *usurpata*, come nel primo modo è usurpata la *minore*. Queste due usurpazioni hanno luogo, perchè nel principio, il quale si pone come *indifferente* per via di postulato, si suppongono nondimeno delle determinazioni diverse prima di qualunque deduzione, e poi si crede falsamente che queste si siano ottenute solamente per mezzo di essa. Se l'ultimo modo vuol' essere conseguente, bisogna dire, che la varietà delle cose e delle regole non procede dalla ragione, ma esiste bella e compiuta prima di questa; la ragione non ha parte alcuna nella loro produzione. Ma allora l'unità che si vanta, altro non è che unità dello stesso pensiero; e perciò la materia che quello raccoglie e riceve e con la quale non è in alcuna connessione necessaria, non ottiene mai l'unità. Adunque anche in questo caso si dovrebbe o rinunziare a quella esigenza scientifica dell'unità, oppure andare in cerca di un altro centro fuori del pensiero, dal quale potesse realmente procedere il vario, cioè, si dovrebbe rinunziare alla filosofia razionale. Kant riconobbe più profondamente di qualunque altro la insufficienza della ragione. Se non ammettiamo alcuna materia (le cose poste fuora del nostro pensiero), non si può in nissuna guisa spiegare perchè abbiamo diverse idee e rappresentazioni; se ammettiamo questa materia diversa, ne conseguirà che la ragione, la quale non permette alcun *diverso* nel vero senso della parola, non sarà più il principio, la causa delle cose, e non potrà più trovare cosa alcuna da sè stessa. In questa stretta si trova appunto il sistema di Kant. Egli avrebbe dovuto perciò mettere da parte la derivazione del mondo dal puro pensiero, e la conoscenza *a priori* non solo nella filosofia teoretica, ma anche nella pratica; avrebbe dovuto, oltre a ciò, nella prima ab-

bandonarla non solo provvisoriamente e relativamente, atteso la nostra idea della mutazione, ma definitivamente ed assolutamente. Invece di far questo egli cercò di soddisfare ad esigenze contraddittorie, col *postulare* una condizione contraddittoria: la conoscenza sintetica senza mutazione, cioè, un vario che non è vario.

Adunque anche il *diritto naturale* ci presenta questi tentativi e la impossibilità della riuscita. Fichte ed Hegel, cominciando dal presupposto dell'Uno e semplice, vogliono dedurre mediante lo stesso processo logico non solo le regole del dritto, ma anche i diversi rapporti e condizioni umane. Di Hegel si terrà discorso a parte. Fichte ha come semplice presupposto il concetto della coscienza senz'altro contenuto che i caratteri della opposizione di un non-Io all'Io. Questa opposizione è il concetto della coscienza ed è tale senza che questo o quello debba essere l' oggetto di essa opposizione. Perchè ora il concetto sempre uguale della coscienza debbe richiedere: che ora si contrapponga un corpo organizzato, ora altri uomini e il bisogno di nutrirsi, l'abitazione, l'educazione ecc., donde procede la pluralità delle giuridiche instituzioni; e tutto ciò non arbitrariamente, ma ogni volta si contrappongano appunto *queste cose* secondo una deduzione necessaria? La risposta che Fichte tiene in pronto, è la seguente: il risultato della mia prima deduzione è una nuova ragione che determina la seconda, e perciò questa deve riuscire diversa da quella; p. e. se io ho da prima riconosciuti come necessarî degli uomini ragionevoli fuori di me cominciando immediatamente dalla legge della coscienza; devo adesso, ma solo adesso, dedurne che debba essere possibile che io operi su di loro, che io debba avere un corpo. La falsità consiste principalmente in ciò, che l'azione astratta sopra gli altri sia corpo determinato; ma consiste anche in ciò, che la prima deduzione ha dato un risultato determinato. Quel

concetto della coscienza, se è realmente dinotato con la opposizione del non-Io, è già qualche cosa; non può secondo veruna regola del pensiero dare per risultato un qualche non-Io *determinato*, sia questo un corpo, altri uomini, o qualsivoglia altra cosa. Dall' astratto ad un concreto quale che sia vi è un abisso insuperabile. — Tutti gli scrittori del Dritto naturale e con loro Kant presuppongono al contrario la varietà de' rapporti e delle condizioni umane fuori della ragione; ma nondimeno ciò che in quelle havvi di giusto deve sempre essere la semplice regola razionale. Una proposizione o principio non è *giusto*, che in quanto ha luogo necessariamente, mediante l'applicazione di questa regola al rapporto o condizione ancora eticamente indifferente (mediante la *sussunzione* del rapporto alla regola). Ma a ciò si oppone l'ostacolo che non hanno luogo di tali principî necessari. La regola razionale resta sempre solamente ciò che essa è, la regola senza materia, e i rapporti restano sempre ciò che sono, cioè, rapporti eticamente indifferenti. La regola riceve la materia che le si sottopone, ma ne riceverebbe parimente un' altra; ambedue non si *assimilano* mai per dare un prodotto indivisibile. Alla legge logica della non contraddizione, che Kant sotto il nome di universalità e necessità considerate come pura legge razionale eleva a principio della morale; si adatterebbe così la morale conseguente di un Francesco Moor, come quella di Kant, quando non si voglia ammettere un fine posto fuori di quella legge, un fine dell'uomo e de' rapporti umani nel mondo, ai quali per certo ripugna una cosiffatta morale. Ma allora questo fine e non quella legge razionale è il principio positivo della morale, il quale produce e determina la varietà dei precetti. Tanto meno risulta dal concetto astratto della libertà e della limitazione uniforme per gli altri, una qualche istituzione giuridica determinata. Anzi in questa libertà, prima della *sus-*

sunzione, non si può ancora ammettere il dritto sulla propria vita, o sulle cose e simili. Dalla libertà infinita e che abbraccia tutti gli oggetti, la semplice limitazione per un'uguale tutela degli altri deve sola produrre i *determinati oggetti* della libertà. Siccome da ciò si deduce il dritto sulle cose, il quale esclude il dritto di altrui, così si può con la stessa ragione e secondo uguali norme determinate dedurre un dritto di ostilità e di guerra. Infatti un tal vuoto concetto della libertà infinita non ha un rapporto più stretto con le membra di altrui, che con le cose, le quali tutte a questo apparterrebbero secondo lo stesso concetto, non meno che le sue membra. I patti non riescono affatto necessari, anche quando si ammetta un nesso storico fra il *momento*, della promessa e il susseguente: se la libertà non è lesa quando io mento *assertoriamente*, perchè sarà lesa quando io mento *promissoriamente?* Se Kant stima che sia lesa la libertà dell'uomo intelligibile, il quale così si degrada e diventa mezzo, quando il coniuge non lo ha esclusivamente per coniuge, perchè non si dirà lo stesso per altri riguardi, p. e., che ci serviamo di questo e ad un tempo di quell'uomo come domestico? — Tutto ciò potrebbe essere stabilito così od altrimenti e sempre e in ogni caso senza cadere in contraddizione, quando si togliesse a principio il concetto della eguale libertà di tutti e si applicasse a' rapporti umani. Ciò che necessita una retta decisione non è che la vocazione divina, per la quale ci è data realmente la libertà; è il contenuto che a questa è concesso, e non quello che deve esserle concesso secondo le leggi del pensiero. La vocazione dell'uomo è quella di conservarsi mediante il commercio, di obbligarsi coi patti, di vivere in connubio esclusivo. Solo la destinazione delle cose, il modo e lo scopo onde vengono usate, decide se debbano essere *res communes*, cose comuni, o *private*. Adunque i rapporti hanno già una

varietà di determinazioni etiche prima della deduzione razionale, le quali questa non fa che riconoscere e non produce; e se non l'avessero, la deduzione nemmeno potrebbe trovarle. Il pensiero non è il generatore dell'Ethos, e la scienza sia per conoscere determinatamente le esigenze morali, sia per mantenere in esse l'unità, deve cercare un'altro principio, che non è la ragione. Certamente il vero non può mai essere contrario al pensiero, e quelle regole logiche o i concetti ricavati per astrazione da date istituzioni devono trovarsi in qualunque Ethos. Un precetto contradditorio a sè stesso non sarebbe giusto; perciocchè in generale non sussisterebbe. La libertà e la limitazione sono i caratteri indistruttibili di qualsiasi dritto; quindi il diritto giusto, eterno è inconcepibile senza di essi; ma questi non sono per sè stessi un diritto, e qualunque materia loro si sottoponga non possono produrne alcuno, non solo alcun dritto *giusto*, ma in generale nessun dritto. Essi non sono che i limiti del diritto, i quali sono compatibili col contenuto più vario ed opposto che sia. *Questo è appunto da Spinosa fino ad Hegel l'errore che sempre ci apparisce sotto nuove e diverse forme; l'eterno inganno della concezione razionalista; cioè, di ricavare le cose e i postulati etici dalla realtà e sottoporle al suo sviluppo e di vantare, come necessariamente richiesto dalla ragione, tutto ciò che non è contrario ad una qualche forma del pensiero.*

Tutto ciò che è necessario non ha che un carattere analitico; non può per qualunque deduzione e movimento porre che quello che già era, e che appartiene necessariamente al suo concetto prima della deduzione. Se ci attenghiamo al principio di Spinosa, a quel nervo del Razionalismo: « con la causa è dato inevitabilmente l'effetto »; tutto è analisi, non v'è che *un solo essere*. Questo o è qualche cosa di semplice, d'*indifferente*, e allora con qualunque sviluppo

immaginabile conforme alla propria legge, egli niente può produrre se non il semplice, l'indifferente. Oppure si ammette con anticipazione come una qualche cosa variamente determinata; e allora avremo cominciato con un concetto collettivo, il che appunto non comporta il pensiero umano. La esigenza della scienza, la esigenza dell'uomo, che, cioè, esista l'unità nella moltiplicità delle cose e nelle massime etiche, non resta dunque soddisfatta col processo astratto, il quale cerca questa unità nella ragione. Infatti, se questa unità si trovasse nella ragione, non potrebbe esservi niente di vario. Al contrario, se la varietà innegabilmente esistente deve essere prodotta dall'unità, il mondo e l'*Ethos* non possono avere per causa una legge necessaria.

Con ciò non si nega che noi acquistiamo qualunque concetto, e così anche quello del giusto, per mezzo soltanto della nostra facoltà conoscitiva, concesso anche che la si chiami Ragione. Ma le determinazioni logiche, immobili, fisse, le quali intende la filosofia astratta per la *Ragione*, non sono atte, se non a distinguere e fissare un contenuto che noi già possediamo, ad impedire che si perda, o si confonda con altro: — un uso puramente negativo. E perfino il pensiero e la conoscenza attiva (la ragione in senso più profondo e sostanziale), che non consiste in queste vuote forme isolate, non è altro tuttavia che il mezzo del concetto, non l'oggetto del medesimo. Questo oggetto è fuori di noi: lo spirito divino ed i suoi liberi atti, la natura che egli ha creata, la storia che governa, la parola che annunzia, il fine che ha prefisso al mondo. Il vero, il giusto è quindi ciò a cui la ragione perviene nella sua attività, e non quello che essa è; ciocchè è trovato *per mezzo di essa*, e non *da essa*. Essa vede la luce e fa fede della luce, ma non è la luce, e non ha fatto la luce. In questo appunto consiste l'assur-

dità del razionalismo: che esso prende l' organo della verità per la verità stessa, e perciò decomponendo ed osservando quest'organo, crede di avere acquistato altresì il contenuto del vero, che solo questo gli deve procacciare. Lo stesso Fichte, sebbene apparentemente consideri la ragione come attiva e creatrice, pure cerca ogni cognizione in ciò che essa è, in ciò che è contenuto come carattere necessario nel concetto della coscienza separato dall'azione. Nessuno fu ancora tanto pazzo da asserire, che gli organi del corpo, i quali ricevono e distribuiscono il nutrimento, siano il nostro nutrimento. A tale asserzione però corrisponde il processo seguìto dal razionalismo. La ragione ignora tutto ciò che è degno di essere obbietto di scienza fuori di lei, e non considera che sè stessa, che è attiva nella cognizione. Essa ha a schifo il cibo che le si offre, per consumarsi in sè stessa — come ce lo ha dimostrato il risultato in tutte le sfere del sapere (1). —

(1) La ragione vuol comprendere il tutto e dare al sapere una sfera non già limitata, ma infinita e necessaria, in guisa che non vi sia nulla fuori di lei, nè possa mutarsi od aumentarsi. I sensi non ci fanno conoscere altro che l'accidentale ed il variabile giuoco de' fenomeni, senza una necessità di successione e di legame, senza una essenza permanente, ferma, eterna; e questa è appunto quella che cerca la filosofia. Ella richiede una necessità del fondamento pel quale esiste il particolare, e però un fondamento assoluto e supremo del tutto, l'essenza necessaria ed eterna che si mostra in tutte le apparizioni, l'interno permanente nel mutamento esterno; e sola una può essere questa essenza necessaria, sol uno il legame necessario dell' oggetto e della sua rappresentazione; quindi una filosofia di un sol getto, non una moltitudine incoerente, come nel mondo sensibile, ove, tanto le cose particolari, quanto la loro cognizione non sono veramente connesse, ma le une possono stare senza le altre. — In questa guisa si esprime uno degli ultimi filosofi razionalisti dell'Alemagna. Schmidt. Storia della filosofia. — Conforti.

La ragione, come principio della scienza non contiene in sè, come dimostrammo, unità di sorta, e nemmeno alcuna certezza della verità; e per tal modo non soddisfa a nessuno degli interessi universali della scienza stessa. Kant mostra la insufficienza della prova ontologica, sulla quale si fondano tutti i sistemi razionali. Cioè a dire, che il concetto dell'Ente assoluto, sia che con ciò s' intenda il Dio personale, oppure solamente quello della vuota esistenza, non contiene ancora in sè la necessità che vi sia realmente una sussistenza. Che non siavi essere alcuno, non è cosa che implichi contraddizione col concetto dell' essere. Kant quì, conformemente al suo carattere generale indicato di sopra, non vede la vera certezza che questa prova ci procura; cioè, l' esistenza di chi si fa a filosofare, e l' esistenza in generale, voluta come postulato, secondo il principio della contraddizione. Altrimenti si potrebbe andare più là di Kant e dimandare: chi ci è mallevadore dello stesso principio di contraddizione, il quale deve o nò guarentirci la prova ontologica? Solamente un reale, un essere che sussista, e la sua unità col sapere, e però un soggetto che può contenere la prova di sè e di altre esistenze. Questa guarentigia, che è posta generalmente come fondamento, fu messa in luce da Fichte, e spiegata sul bel principio della sua teoria della scienza. Così anche relativamente alla certezza delle prime proposizioni (ipotesi scientifiche) troviamo lo stesso progresso che ha luogo relativamente alle proposizioni medesime. Ora, se si pone come principio la propria esistenza che deve darci questa guarentigia, invano ci aspettiamo di averne alcuna: « Quanto è vero che io sono! » non è una buona guarentigia trattandosi di un Ente finito; perocchè nemmeno per l' « io sono » vi è certezza, non essendo in mio potere di sapere se io sarò anche nel momento seguente.

Ma tutto ciò che è fondato come conseguenza su questa coscienza dell' esistenza, cessa anche con essa. In uno dei più rinomati passi di Omero, che ci sorprende più di molti altri per la sua verità, Ettore inorridisce pensando alla sciagura degli schiavi di Andromaca dopo la sua morte; ma si consola: questa sciagura non sarà—per quanto sia certo che avvenga—dappoichè egli stesso, Ettore, certamente allora non sarà più. La sostanza astratta che è posta logicamente con la mia esistenza, non può essere *causa sui*, perchè io stesso al certo non sono *causa mei*. La mia vita stessa altro non è se non una cosa dell' esperienza, mutabile, passeggiera, e vuole una qualcosa di eterno come fondamento. Il pensiero non può essere questo fondamento, perchè esso stesso non è che conseguenza; e non è semplice conseguenza del mio essere. *Io*, come essere, sono il presupposto reale del pensiero, e però il pensiero non può essere a sua volta il mio presupposto. Si deve dunque ammettere un' esistenza reale fuori di me, come qualcosa di eterno, che procura eterna guarentigia e certezza alla mia stessa esistenza, e però alla realtà del mio pensiero. Ciò che ingenera in me la convinzione non è già quel che consegue logicamente dal concetto della mia esistenza, posta come principio e fondamento; ma bensì ciò che spiega in modo reale tutta la mia natura (come effetto). Una prova e conferma anche più grande non può essere desiderata da mente umana.—Il metodo del Dritto naturale ha il senso seguente: *Questo* e *questo* è eternamente ed assolutamente giusto, nello stesso modo che io sono un essere pensante. C'è da fare quest' obbiezione: *In primo luogo* se non havvi altro criterio per giudicare rettamente, se non che tu sei e pensi; può essere giusto e sicuro tanto questo, quanto quello. *In secondo luogo*: ancorchè ne derivassero determinati risultati, non avrebbero però guarentigia alcuna della loro verità eterna ed assoluta; perciocchè il

tuo pensiero non ha di per sè veruna realtà, e tu medesimo non hai che una realtà passaggera e relativa.

Così si dimostra che il *metodo* del Diritto naturale, riconoscendo la varietà de' precetti etici, e nondimeno deducendoli dalla ragione, è in contraddizione con sè stesso. Nè meno contraddittorio è il *contenuto*, e nella stessa guisa, come si fa chiaro dalla precedente esposizione e da ciò che diremo ora, solamente a modo di epilogo.

A due postulati, come basi del dritto, si dee attenere l'astrazione: libertà dell'individuo, ed una legge della ragion pura che la limiti. Queste basi però sono inconciliabili tra loro. Se la legge razionale è principio della deduzione, esclude la libertà; se è principio la libertà individuale, non patisce alcuna limitazione. Altro non rimane che a scegliere fra il dispotismo logico e l'arbitrio individuale. Questi due principî ci si mostrano nella loro più vivace opposizione ne' sistemi di Kant e di Fichte. E in quanto ai concetti fondamentali si ha questo risultato certo e sicuro: Kant, cominciando dalla necessità logica, può dedurre solamente un *non-divieto*, non un *diritto* (autorizzazione); Fichte, al contrario, cominciando dall' Io reale, arriva all' anarchia. Un terzo partito poi è formato da tutti insieme gli scrittori di Diritto naturale, oltre questi filosofi *universali*. Egli consiste in ciò che senza saperlo ora eleva a principio l'una, ora l'altra di queste cose opposte; qui la contraddizione è evidente e s' incontra da per tutto. Così Wolf, partendo dal principio della libertà, asserisce: non v'è *societas* ed *imperium* senza volontario accordo. Al contrario egli deduce nuovamente la società *di famiglia* dal precetto razionale dell'educazione dei figliuoli; e così infinite altre cose. Il rappresentante di questo partito è Feuerbach. Egli sovrasta a tutti cotesti scrittori per l'acume, l'esattezza e la circospezione; e il Dritto naturale — in quanto

si sviluppò in modo particolare e indipendentemente da un sistema universale di filosofia, e perciò ad un tempo dal bisogno e criterio giuridico — ha raggiunto per opera di lui la perfezione de' suoi concetti fondamentali. Anche nella deduzione egli rimane sempre fedele a sè stesso; e quando cade in contraddizioni, ciò dipende nondimeno unicamente dai principî da' quali ha cominciato. La sua professione di fede nella sua critica del Diritto naturale è anche una mescolanza del principio di Kant e di quello di Fichte (dappoichè la teoria del diritto non può mai fare a meno di questi due principî, quando la speculazione pura avesse perfino il coraggio di rinunziare ad uno; e che essi non si possano conciliare tra loro, si conosce appunto dalla sicurezza del processo de' suoi pensieri). Egli, come Fichte, vuole il dritto dell'individuo come principio della legge giuridica, acciocchè questa si distingua dalla morale; essa non dev'essere una permissione puramente negativa, ma un'autorità «sanzionata positivamente,» una «facoltà giuridica.» Ma anche egli vuole come Kant, che la ragion pratica sia principio della legge giuridica; quella facoltà giuridica deve conseguire dalla ragion pratica ed esistere pel fine di essa (della morale), affinchè sia eticamente santificata e limitata. Questi due punti sono dimostrati in modo incontrastabile. Ma appositamente per questo Feuerbach si vede stretto da una quistione decisiva: come può l'autorità positiva conseguire dalla ragion pratica, *come* può ella da questa derivarsi? Egli non può nascondere a sè stesso che ciò non è possibile, e però ricorre al principio Kantiano della «impossibilità di conoscere le cose»: essere certo che essa debba conseguire dalla ragione, ma non potersi intendere il *come* (1). Ora questo è evidentemente un uso del tutto falso della cosa in sè. Infatti,

(1) L. c., p. 265.

il *come* consegua dalla ragione una qualche cosa che realmente da essa consegue, Kant crede certamente che si possa conoscere; altrimenti dovrebbe egli rinunziare a qualunque cognizione. La impossibilità di conoscere il *come*, si riferisce, in Kant, soltanto al nostro sentimento reale del dovere, e non a ciò che è l'oggetto di questo dovere, e alla maniera onde la ragione lo contiene come necessario. Oltracciò, il coprirsi con lo scudo Kantiano della impossibilità della conoscenza non varrebbe oggi, parlando generalmente, come una buona difesa. Così la critica di Feuerbach — che è la forma più perfetta del Dritto naturale — non ha altro risultato, se non quello espresso di sopra: *il Dritto naturale richiede l'autorizzazione positiva dell'individuo, e che essa proceda da una legge razionale; ma come questo sia possibile, non si può comprendere.*

Potremmo tollerare la contraddizione che si vede nella deduzione dei concetti universali, perchè ha un interesse meramente scientifico; ma anche quanto alle istituzioni determinate quei principî opposti conducono a risultati opposti; e l'uomo di Stato, che riconosce e segue il Dritto naturale si vede generalmente costretto a stabilire delle istituzioni contraddittorie. Cioè a dire, se si prende per norma la libertà dell'uomo attivo, si deve concederle la possibilità di operare un cangiamento, e riconoscere i prodotti di quest'azione, e quindi la ineguaglianza dello stato giuridico: proprietà, dritti di corporazione, privilegî politici; in poche parole tutti i dritti bene acquisiti di qualunque specie essi siano; ma allora si offende la uguaglianza invariabile della legge razionale. Se al contrario, si vuole soddisfare a questa eguaglianza, bisogna distruggere qualunque privilegio che si è formato storicamente; non solo le prerogative di classe e di professione, ma anche la proprietà ineguale, i dritti di *esigere* nati dal patto. In vero la possibilità primitivamente uguale in cia-

scuno, di conservare gli stessi dritti degli altri, o non è in nulla o è in tutto una giustificazione della ineguaglianza presentemente esistente. Così le parole *sagramentali* del Dritto naturale « libertà ed eguaglianza » sono una contraddizione logica. È vero che esse non ci danno in nulla una decisione positiva, ma è anche certo che conforme al loro concetto e in modo negativo si distruggono a vicenda. La libertà richiede l'azione, il fatto, cioè, mutamento e ineguaglianza (1). L'*uguaglianza* al contrario richiede perpetuamente l'invariabilità, esclude l'azione e la libertà. Ora se si segue quando l'uno, quando l'altro principio, bisogna almeno confessare, che un tal processo non può spacciarsi come regolato necessariamente dalla ragione.

(1) La contraddizione che l'autore vede tra libertà ed eguaglianza fu veduta dai socialisti, ma mentre questi ad effettuare l'eguaglianza avrebbero voluto abolire la libertà, l'autore, per l'apposito, partigiano del principio storico, con ragione la propugna e sostiene. L'uguaglianza giuridica è una vuota possibilità senza alcun contenuto particolare, e riesce derisoria per coloro i quali furono disfavoriti dalla natura, o volti in basso dalla ruota della fortuna. — CONFORTI.

CAPITOLO SECONDO

ESAME REALE DEL DIRITTO NATURALE.

Riduzione della moralità alla pura *conseguenza.* — Negatività dell'etica, della morale e del Dritto naturale. — Rapporto della *libertà* e dell' eguaglianza, negative e positive. — Distruzione del dritto pubblico. — La verità del motivo del razionalismo e del dritto razionale.

Quando in una ricerca scientifica non si vuol prendere per norma unicamente la logica, ma ad un tempo gli interessi umani e la loro soddisfazione, è lecito di procedere nella critica notando semplicemente i risultati che più importano e sono, per così dire, decisivi: e nella stessa guisa che fino ad ora dalla insussistenza dei principî si è dedotta logicamente quella dei risultati, così viceversa dalla contraddizione dei risultati dimostrare la falsità de' principî.

Nel razionalismo in generale, si deduce dal solo pensiero, non che il contenuto determinato dell'ethos, ma l'ethos medesimo; sia dal concetto di *me* come essere pensante (razionalismo soggettivo) sia dal pensiero come causa del mondo (razionalismo oggettivo). Con ciò si viene a distruggere il carattere speciale e proprio dell'ethos, il quale consiste in

un rapporto originariamente reale (1). La moralità non ha più altro pregio che quello della *conseguenza*, e l'immoralità non è che una specie d'inconseguenza, cioè, la contraddizione logica fra il pensiero e l'azione. Fichte e Kant avvertono chiaramente questo risultato; solamente quegli scrittori, i quali non seguono un sistema compiuto ed intero, reputano ancora tale la morale della teoria, quale la reputa la coscienza immediata che hanno di essa, cioè, come qualche cosa di sostanziale e di particolare, come qualche cosa che esiste da sè. Così la fonte dell'ethos, il pensiero, viene, per modo di dire, più direttamente contaminato da una falsa conseguenza, che da una maniera di azioni, che a lui sia contradditoria; e però quella sarebbe un peccato molto più grave. Ripugna

(1) A mostrare quanto la filosofia del Gioberti si riscontri con quella del nostro autore, e ad un tempo si discordi da quella dei razionalisti, basta il seguente brano dell'opera del Buono. « La legge, dice l'insigne filosofo torinese, non è una nozione morta e generica, ma una cosa viva, individua che possiede in sommo grado l'essere di persona. Realmente da Dio non si distingue ed è legge e legislatore insieme. Se non fosse personale, non sarebbe concreta ed imperiante; se da Dio veramente si distinguesse, non sarebbe assoluta; perchè l'assoluto è uno sostanzialmente, e molti assoluti ripugnano. Perciò, come l'idea è Dio, in quanto risplende all'intelletto, la legge è parimenti Dio, in quanto comanda alla volontà. E come l'idea rispetto a noi, è lo stesso intelletto divino che per modo immediato ci apre i suoi tesori e comunica qualche raggio di luce, così la legge è la volontà divina e creatrice, che fa risuonare la sua voce dolce e imperiosa nel santuario della coscienza, affine di renderci partecipi del Buono e del santo. Lo spirito umano ha dunque un intimo commercio con la mente e col volere divino, e da questa fonte deriva l'eccellenza privilegiata della sua natura. S'ingannano perciò i razionalisti antichi e moderni, senza escludere gli stoici e i partigiani della filosofia critica, spogliando la legge della sua individualità personale. » — Conforti.

di ammettere un tal risultato e l'intelligenza non si acqueta e si oppone per quanto sia certa che esso derivi dal principio; nondimeno se ne trova un vestigio nell'affermazione di Hegel che l'opinione della limitazione della nostra conoscenza sia il peccato mortale (1) (2). Dal mio concetto non può mai derivare altra conseguenza, se non che io *sono* qualche cosa, e non che io *devo* qualche cosa. Perchè il mio pensiero non ha alcun potere reale sopra di me; una tendenza, come quella che è contenuta nel dovere è incomprensibile, quando si voglia credere prodotta dal pensiero, e così pure il timore o quella perturbazione d'animo che va unita all'Ethos. La coscienza (Gewissen, coscienza morale) non è intelligibile che quando si ammettano due enti reali, non solo il subbietto che opera, ma anche colui che ordina e prescrive. Ella è cosa anche più evidente, che la necessità logica, come causa universale del mondo, esclude qualsiasi dovere; perocchè il dovere consiste veramente in ciò: che l'uno *esige*, l'altro però può

(1) Enciclopedia di Hegel, edizione 2, § 386, p. 363.

(2) Secondo i razionalisti, il concetto dell'assoluto è qualche cosa di generale che abbraccia tutto il pensabile; esso è infinito, perocchè non ha nulla fuori di sè, racchiude in sè ogni cosa, e, come ultimo fondamento del tutto, da lui esce ogni cosa; esso è uno e semplice, come quello che elimina e fa cessare ogni opposto, il quale include una limitazione; esso è infinito ed insieme finito, cioè, questo è in lui inchiuso: è il puro pensiero stesso, è il pensar puro, pel quale tutto il resto vien pensato. Secondo l'idealismo assoluto, la ragione umana, identica alla ragione divina, può esaurire tutto il pensabile e costruire *a priori* il mondo della natura e 'l mondo della storia, e la filosofia, propriamente detta, è la riproduzione ideale della creazione. È facile quindi il comprendere perchè Hegel, il quale condusse agli ultimi termini il razionalismo che suona: l'onnipotenza della ragione, disdegnasse l'opinione di coloro, i quali ammettevano la finità della conoscenza. Conforti.

rimanersi; ma ciò che quella legge della necessità porta seco in ogni caso determinato è inevitabile, altrimenti non sarebbe la conseguenza di una legge necessaria. Per la qual cosa Spinosa apertamente ed intrepidamente nega il concetto del dovere, del bene e del male; e in verità, con Hegel come apparirà in appresso, la filosofia ritorna di bel nuovo a questa negazione.

Ma il contenuto o essenza dell'Ethos, la quale si deduce dalla ragione, non può essere che di natura negativa. La ragione non vuol produrre cosa alcuna; essa si limita ad escludere. Il suo precetto può prescrivere delle azioni o delle ommissioni; e in tal caso non tende ad altro che ad evitare quello che non è stato fatto, che non può essere tralasciato. L'Ethos ha anticipatamente un concetto già formato e compiuto, e ciò che si richiede non è che qualche cosa *divenga* ed accada, ma che quel concetto non sia distrutto. Conviene far quello soltanto il cui opposto contraddice alla ragione. Ogni virtù è adempimento del dovere, non trasgressione. Quindi il pregio originario e sostanziale dell'azione non è riconosciuto; essa non ne ha che uno derivato per via di conseguenza; ciò che *decide* è la concordanza delle massime secondo le quali si opera, e non già essa stessa. Ogni vera e positiva virtù — amore, fede — è un atto, ed è senza interruzione; essa non può assolutamente concepirsi inattiva. Al contrario l'adempimento del dovere è in sè inattivo, perchè, quantunque non ha luogo alcun precetto, nondimeno questa virtù non è interrotta, e perciò se si *opera*, la cagione è appunto che l'operare non è l'intima essenza di quella; la cosa principale è la massima, per la quale l'atto non è che il mezzo d'impedire che sia priva di sussistenza. Perciò *Ethos* si deve risolvere ed esporre come un esempio matematico: bisogna che sia provato ciò che è e ciò che non è dovere,

e se da per tutto il dovere è o non è adempiuto; perocchè l'adempimento del dovere, nello stesso modo che manca di qualsiasi valore intensivo positivo, non è neppure capace di aumento. Ma quello che ogni anima imparziale onora, come ciò che vi ha di più bello e sublime al mondo, sono le virtù positive, che in origine e per natura consistono nell'azione, infinitamente attive e creative, e che perciò non si possono trovare ed *esaurire* con alcun concetto adeguato e compiuto. Chi potrebbe dedurre la essenza dell'amore p. e. dal concetto del pensiero o del dovere? E quali siano le azioni che di necessità risultano dal concetto dell'amore? o pure il vero e reale amore si appagherà egli di coteste azioni, che debbono derivarsi dal suo concetto? L'amore dove esiste, si lascia dietro di gran tratto il pensiero, e non havvi filosofia morale che possa osare di prescrivere o anche solamente di voler conoscere per anticipazione ciò che egli produce. Per la qual cosa ogni azione magnanima, ogni manifestazione del sentimento eroico, dell'animo veramente pieno di Dio, ci è cagione di sorpresa e stupore, e ci fa sentire, anche nostro malgrado, la impossibilità di dedurla *a priori;* perchè essa è una nuova creazione, prodigiosa come la creazione in universale. Il più piccolo oggetto fuori di noi, se lo consideriamo seriamente, ci riempie del sentimento della nostra inettitudine a comprenderlo. Il pensiero: *questa cosa è,* è fonte di maraviglia. « Questi è tuo padre, il tuo amico; per opera loro tu sei qui in questo stato e condizione »; perchè appunto questi? anzi perchè tu stesso sei appunto quello che ora sei? E questa impossibilità di comprendere consiste in ciò, che l'essere non si può risolvere ed esporre nel pensiero: che egli non è logicamente necessario, ma ha fondamento in una potenza superiore e libera. Quanto debbono essere più incomprensibili questa stessa potenza, Iddio e le virtù positive che egli vuole

e che rendono somiglianza della sua natura! L' intelletto umano si perde nella loro profondità. Non si può dire del Dio personale: io lo conosco, o non lo conosco, come facea Spinosa; ma sibbene: io lo conosco, ma lo potrei conoscere ancora infinitamente di più. Lo stesso dicasi delle virtù cristiane: l'uomo le ha praticate, ma può praticarle ancora di più, questo esse richiedono, ma il praticarle infinitamente di più non trascende mai ciò che esse richieggono dall'uomo. Non havvi limite che segni fin dove possono arrivare od aumentare. L'amore e la fede possono sempre crescere di fervore, energia ed eccitamento, perchè la vita e l'azione non sono semplicemente un elemento della loro manifestazione, ma la loro stessa essenza, ciò che vi ha in esse di cospicuo ed eccellente. Il razionalismo però non vuole che quello che egli sa di dominare, perciò fa di Dio un *astratto* dell'essere che non può mancare, e delle virtù un adempimento dei doveri, il valore etico del quale consiste solamente in ciò che il suo opposto distruggerebbe il pensiero. Con questi astratti egli può procedere a suo talento, può comprenderli interamente, risolverli ed esporre nel suo pensiero, perchè egli solo li ha fatti, essi sono meno misteriosi, e mirabili di un fiore. In tal modo dovrebbe scomparire dall'etica moderna qualunque virtù positiva. L'amore viene da Kant a dirittura sbandito come un motivo contrario alla ragione (alla morale). Hegel lo tollera come un grado inferiore in cui la ragione è ancora frammista alla materia; il grado più elevato è anche secondo lui l'adempimento dei doveri, il quale è inevitabilmente voluto dal processo logico e ha luogo soltanto nella coscienza di sè (1). Prima di tutto bisognava che la fede non fosse più riconosciuta come ap-

(1) Hegel, enciclopedia, § 447.

partenente all'*Ethos;* perocchè ella è sommamente positiva: è una *tesi* (Setzen, porre) una sintesi e l'estremo opposto del pensiero puramente analitico. Ella non consiste come questo nell'escludere semplicemente la possibilità di un *altro*, e perciò nel porre soltanto ciò che già si possiede. Quello il cui opposto si può sempre pensare, come verisimile, non che possibile ad avvenire, p. e. che Cristo sia risuscitato, che noi risusciteremo: tali e simili cose con la potenza della libertà — e però non contenute in un'altra precedente, ma primitive ed originarie — con un atto creativo divengono oggetto della cognizione, e così sono l'azione più pura del volere. Siccome il solo coraggio e non la inquieta considerazione della certezza, la quale non è sicura della buona riuscita, che quando non vede possibile la cattiva; così la sola fede e non la deduzione logicamente necessaria conferisce e manifesta la libertà. Quanto la fede stessa è positiva, altrettanto è cosa positiva che ella è un'esigenza morale (etica). Solamente un atto libero poteva stabilire questa esigenza, la quale non si può dedurre da nessuna legge necessaria, perchè questa per sussistere non può aver d'uopo di fede, e perciò non può volerne alcuna; anzi la rende impossibile, perchè alla fine deve sapere ciò che la fede racchiude, e ciò che esclude. Il significato etico della fede sussiste o si annulla col Dio cristiano. Egli può esigerla, perchè potrebbe anche rimanersi dal fare ciò che fa, e perciò accade continuamente che le creature non sanno, ma possono soltanto credere che egli il farà. Ma se egli richiede la fede, ciò avviene perchè *volle* richiederla, e non perchè essa sia una conseguenza necessaria della esistenza e del concetto di Dio, senza che l'atto vi abbia alcuna parte.

Così pure la eccellenza del Dritto naturale consiste solamente nell' escludere ciò che è contraddittorio al concetto del dritto,

il quale per questa ragione è il diritto perfetto, il diritto assolutamente giusto. E per conseguenza esso sussiste, solamente perchè non può mancare, perchè altro non contiene in sè che quelle determinazioni, senza le quali non si può in generale pensare alcun diritto, mentre tutte le forme ed istituzioni giuridiche, così le più eccellenti, come le inferiori, contengono ancora molti altri elementi oltre queste determinazioni, i quali appunto per ciò possono variare, senza che venga a mancare il concetto del diritto. Laonde lo stato o condizione più eccellente, la quale contiene soltanto l' elemento eterno, non ha altra virtù che quella di non avere questi elementi che cangiano o potrebbero cangiare: come se, perchè quello che vi ha di più eccellente è eterno ed invariabile, anche ogni cosa invariabile dovesse essere la più eccellente. — Questo concetto del diritto, i caratteri della libertà *(in abstracto)* e della sua limitazione, sono già dati e compiuti sin da' primordî degli umani rapporti; e però essi soli bastano a conoscere e stabilire lo stato o condizione giuridica più eccellente. Non fa d' uopo di formare cose nuove e più perfette, ma solamente di togliere quelle che non sono comprese in questo concetto; e un volgare intelletto è da tanto, da compiere l'edificio del mondo giuridico per l' eternità, il quale dopo questa depurazione non è più capace di veruna riforma. È vero che questa teoria della giustizia esclude tutto ciò che contraddice al concetto del dritto, come sono p. e. l'arbitrio e l'illegalità dell' uomo o l' anarchia ; ma non esclude meno tutte le cose grandi e che sono fuori del presentimento umano ; le quali non sono contenute in que' due caratteri più che l' amore e l' entusiasmo nel concetto del dovere. Come erano state bandite fuori della morale le virtù positive, così si proscrisse dalla sfera del dritto tutto ciò che non può trovarsi con l'astrazione, tutto ciò che nasce dal vivo istinto delle nobili produ-

zioni. Così bisognò rigettare tutto quanto il sistema degli Stati quale era nel medio evo, quest' opera d' arte veramente sublime, senza alcuna considerazione delle parti essenziali che lo componevano, senza esaminare se questa o quella fosse da biasimare; e il motivo fu, che un sistema di Stati si può pensare anche diverso da quello che allora esisteva, senza che per questo venga a mancare il concetto del dritto; perchè esso è il prodotto d'una forza, la quale può formare cose nuove e che la ragione è incapace d' imitare. — Lo stato più perfetto ed ultimo della umanità, al quale Kant si leva col pensiero, è quello della pace perpetua: cioè, uno stato in cui non sia guerra e distruzione. La ragione non ha altro da mettere in luogo dello stato positivo, il quale ci è indicato p. e. dalla republica di Platone e dagli scrittori veramente cristiani, sebbene soltanto in alcuni tratti particolari.

Tali esigenze puramente negative hanno non pertanto una affinità diretta con l'esigenze positive superiori, in opposizione con le condizioni mutabili meno perfette; e per questa sola cagione, chi giudichi a prima vista e badi soltanto al suono delle parole, crede in quelle, e così guadagnano nella opinione degli uomini. Con tutto ciò esse so..o assolutamente opposte alle esigenze positive.— Per mezzo di questa affinità il pensiero della *uguaglianza* del dritto degli uomini destò l'universale entusiasmo; ed anche a' tempi nostri, che questo fuoco è spento, niuno potrà nascondere a sè stesso che questa è la sola idea che veramente soddisfa l'animo umano, e il contrario produce certamente una ripugnanza. Ma cotesta uguaglianza del dritto di tutti appare così bella ad ognuno e piena di tanta luce, non perchè il *concetto* dell' uomo la contenga in sè, ma perchè la vuole *l'idea* dell' uomo, la sua divina destinazione: e solo nel modo con cui questa e non quello la esige, essa ha tale potenza di convinzione.

La libertà che deriva dal concetto è uguale per tutti solamente perchè non è per nessuno una libertà determinata, ma sibbene un' uguaglianza della vuota possibilità; quando essa riceve un contenuto, acquista determinati dritti, diventa determinata libertà, allora si fa anche ineguale. La libertà per contrario, alla quale l' uomo è destinato da Dio, come ad ultimo termine, è una libertà positiva, e nella sua realtà e nel suo contenuto, il quale forma tutto il suo pregio, è per tutti la stessa. Essa non soffre come l' altra una diversità di possesso, di godimento, e di cognizione spirituale ecc. La libertà dei nobili platonici, di potere aspirare puramente al divino senza essere afflitti da alcuna cura terrena; questa libertà positiva deve appartenere ad ogni uomo. E che la più parte degli uomini sia sollecita soltanto del nutrimento, che ella si occupi unicamente in cose comuni e volgari; ciò non è meno contrario alla uguaglianza dell' *idea*, che in una classe particolare la capacità di acquistare è contraria alla uguaglianza del concetto. Questo è solamente un esempio della libertà *positiva*, la quale considerata secondo l'*idea* è uguale per tutti. Imperciocchè l' intero contenuto di essa non si può determinare ed esaurire anticipatamente, come quella della libertà *negativa*; ma è cosa che concerne il futuro, è un aumento continuo, il cui termine ci è occulto. — Si potrebbe obbiettare, che questa uguaglianza positiva non è riposta nella eterna giustizia: che mai t' importa che presso a te si svolga una vita più nobile ed eccellente, che esista una felicità più grande, basta che tu abbi il dritto d'essere quel che sei; può egli forse l'arbusto lagnarsi di non essere l'albero fruttifero, o la selce di non essere il diamante? Ma questa obbiezione sarebbe senza fondamento; perciocchè non è dato ad uomo alcuno di essere quel che egli è, fintantochè egli non può essere quel che è la sua *idea;* e questa è la stessa così nell'uno come nell'altro: cioè, di essere l'immagine

di Dio. Conforme però a questa destinazione ciascuno dee avere altresì il supremo diritto; *oltre il Diritto supremo non havvene altro maggiore.* Quindi secondo la stessa *idea* che esige come termine ultimo la positiva uguaglianza degli uomini, viene anche giustificata la ineguaglianza che non può evitarsi nelle condizioni reali della vita. Infatti l'umanità nel suo complesso non è ad essa conforme, nè l'individuo; ma l'una più che l'altro. Quindi è giusto che l'arbusto sia abbandonato a sè stesso e l'albero fruttifero coltivato, che la selce stia sulla strada ed il diamante fregi la corona del monarca (1). L'uomo deve avere

(1) Senza dubbio l'eguaglianza è impossibile, quando per essa non si voglia intendere una cosa vuota. Senza dubbio nella società è inevitabile, anzi necessario l'ordine delle relazioni; ma quest'ordine di relazioni non debbe essere immobile e permanente per opera di un'aristocrazia artificiale. Per noi non vi ha altra aristocrazia, salvo quella dell'ingegno a cui s'inchina volentieri l'universale, perocchè l'ingegno è naturalmente principe e benefattore dell'umanità. Per la qual cosa non sapremmo ammettere che l'uomo, a simiglianza di un arbusto, di una selce, debba essere abbandonato a sè stesso; anzi divisiamo che la società debba fare ogni opera possibile, perchè l'uomo (la plebe) sempre più si elevi e finalmente si emancipi, ed in nessun tempo fu tanto sentito il bisogno di questa emancipazione, come oggidì; nè questa parrà un'utopia, quando si consideri che nel corso dei secoli un grande rivolgimento venne effettuato a prò dell'ultima classe della società. Infatti il lavoro da prima fu schiavo, poscia fu servo, quindi fu regolato, ora è libero, od almeno lo è in gran parte. Ma mentre divisiamo che la plebe abbia diritto di emanciparsi, e la società debba cooperarvi, non ammettiamo che l'emancipazione abbia ad effettuarsi a scapito di coloro i quali, sia per un lavoro anteriore, sia per un lavoro presente, tengono un maggior grado. La soluzione del problema deve consistere in ciò: che il ceto plebeo si elevi, e il ceto medio non discenda, e questo è l'unico modo acconcio a schivare quella guerra implacabile degli interessi rivali, la

un diritto diverso da quello della donna e del fanciullo; un altro l'incolto operaio dedito a basse occupazioni, un altro il possidente libero dal lavoro: fin dove ciò è richiesto di necessità dalla vocazione del sesso, dell'età, del ceto o della classe. — Quella libertà negativa, al contrario, è di già compiuta e richiesta ad ogni istante; il concetto dell'essere pensante è in tutti gli uomini; e pure è vero che l'uomo deve formarsi solamente all'ideale ed essere sollevato da Dio. Nello stesso modo secondo il concetto, la differenza della fede deve essere esclusa dalla sfera del diritto; così si vuole presentemente; imperocchè il concetto non contiene in sè veruna determinata religione e giustifica del pari ogni religione, solamente perchè non ne giustifica alcuna. Al contrario, secondo la sua *idea*, l'uomo è cristiano; quando questa idea fosse veramente raggiunta, non vi sarebbe differenza di giustificazione, ed ogni fede sarebbe giustificata in quella maniera sublime e tutta propria del cristianesimo. Ma fintantochè l'umanità non abbia

quale, in luogo di accelerare, indugerebbe per lungo corso di anni e forse di secoli la sospirata emancipazione.

L'ingegno non può inimicare la plebe, come quello che da lei si deriva. La plebe, secondo un illustre scrittore, fa l'ufficio di natura e l'ingegno di arte. La prima somministra i semi feraci, che il secondo svolge, nutre e feconda. La plebe e l'ingegno sono concreatori, cioè, compartecipi del creare divino, ma in diversa guisa; cioè, l'una come potenza, e l'altra come atto che la determina. Nella plebe si trova ogni dovizia, ma solo radicalmente, come i metalli preziosi nelle viscere delle montagne; laddove l'ingegno li trae fuori, li fonde, li cola, li purga, gli aggiusta, e a vari adornamenti gli accomoda. La plebe in somma è quasi la specie dell'umanità, onde l'ingegno è l'individuazione più risentita, più viva e più singolare. Laonde la gloria dell'ingegno sarebbe usurpata ed iniqua, se non si facesse risalire alla plebe, senza la quale egli non può nulla, e seco può ogni cosa. — Conforti.

raggiunto questo termine, il diritto ineguale delle parti religiose è giustificato appunto dalla uguaglianza della destinazione. Annullando le differenze, non si riuscirà a conseguire la eguaglianza positiva, perchè bisognerebbe con essa distruggere anche il contenuto, il quale non è *determinato*, se non in quanto che si lega necessariamente al presente stato d' ineguaglianza. Però una tale libertà ed uguaglianza, la quale non ha d' uopo di alcun contenuto determinato, non deve che distruggere questa ineguaglianza per instaurarla. Adunque secondo questo principio negativo ogni diversità del dritto o apparirà come *giusta*, perchè è posta fuori della sfera dell' uguaglianza ; o nell' altro caso dovrà rigettarsi come *ingiustizia*. La norma del principio positivo ha ancora un giudizio nel mezzo , la *imperfezione*, la quale è relativamente giusta avuto riguardo al tempo e alle condizioni reali della vita (circostanze); relativamente ingiusta, avuto riguardo al termine ultimo delle cose. Essa servirà anche a distinguere fra quei privilegi che per loro natura non possono competere che ad alcuni con danno degli altri, e che questi a seconda delle circostanze considereranno come imperfetti o come ingiusti; e fra quelli che o non ledono affatto, o solo, atteso l'essere limitato dalla data condizione o stato, ledono gli altri, p. e. la *sicurezza* delle famiglie signorili di non perdere mai il loro splendore e i loro averi, di mantenere una non interrotta catena di grandi memorie nelle generazioni, il diritto del ceto clericale di non doversi alimentare che con occupazioni ecclesiastiche. Ora quella opinione guarda i privilegi dell' ultima specie con occhio invidioso e cerca di distruggerli, solo perchè li crede contrari al concetto. Questa al contrario vede in essi di già il contenuto della libertà positiva , un tempo uguale per tutti ; benchè essa non approvi precisamente questa determinata specie di privilegi, sia durabilmente , sia transitoriamente.

Essa non parte dal principio di distruggerli, ma di sollevare anche gli altri al godimento dei medesimi; non vuole già fare la nobiltà cittadina, ma il cittadino nobile.

Così pure nel complesso il dritto positivamente giusto (per quanto nello stato umano perfetto si può far parola di dritto) pretende, come l'astratto, all'eternità. Però non si tiene, come questo, pel diritto eccellente, perchè è immutabile, ma si crede immutabile perchè è il dritto più eccellente. Esso è anche una determinata forma giuridica, e la sua eccellenza consiste nel suo contenuto, nelle forze che esso produce, nella sua corrispondenza a nature superiori, a dati esseri viventi. Esso dichiara variabili le forme giuridiche pratiche, non già perchè ogni data forma giuridica dovrebbe per natura essere transitoria, ma perchè esse tutte non sono ancora quella determinata forma che deve esistere.

Per la qual cosa il carattere peculiare della concezione storica dell'ethos non consiste di nessuna guisa in ciò, che essa ammetta solamente un giudizio relativo, o si attenga al solo passato, ma il suo assoluto è un futuro, un termine ultimo delle cose, il quale deve venire.

Queste sono le conseguenze del carattere astratto, secondo il quale soltanto ciò che è logicamente necessario ha un vero pregio. Esse riescono perciò inevitabili in ogni sistema razionale, sebbene appariscano sotto diverso aspetto, e nell'uno, per così dire, più velate che nell'altro. Ora dobbiamo ancora dare uno sguardo alle conseguenze, prodotte dal principio soggettivo, come causa immediata; perchè esse servono appunto a distinguere tra il processo del dritto fino a Fichte, e il susseguente. — Il principio soggettivo guastò la concezione morale meno nella scienza che nella vita pratica. In questa, cioè, la violazione dei rapporti più sacri cominciò ad essere stimata lieve mancamento, anzi cosa lecita, purchè da esso

non venisse direttamente un male agli uomini. La scienza però non poteva neppure rinunziare alla dignità morale, e trovò nella sua necessità logica superiore agli uomini, un'egida, con la quale in questi tempi stretti e travagliosi potè proteggere que' rapporti; sebbene ciò non avvenisse che in forza di una supposizione arbitraria; dappoichè p. e. l'assoluto divieto dell'adulterio e dell'incesto non si può provare nè con la logica, nè tampoco dal principio del benessere degli altri uomini. Nella concezione giuridica al contrario nemmeno la filosofia ebbe paura dei risultati che derivano dall' attuare, come principio delle leggi, solamente la libertà e il dritto dell'uomo. Essa avea appunto un sostegno nella sua morale, e per quanto fossero sacre quelle cose che distruggeva nel dritto, poteva sempre servirsi della scusa, che queste venivano solamente separate dalle instituzioni coattive, non già annullate. Così in buona conseguenza, il riguardo alla esterna dignità e bellezza dello Stato venne sbandito dalle leggi della sua instituzione — la bestemmia, il suicidio, lo spergiuro, quando non recassero nocumento a date persone, lo stesso assassinio d'un individuo condannato a morte, il quale però non ha neanche più dritto alcuno sulla propria vita, non poteano dirsi delitti. — Il matrimonio doveva sciogliersi a piacere, la violazione della fede coniugale essere liberamente permessa. Ogni restrizione nel disporre delle cose (siano esse anche dalla natura destinate per le generazioni, p. e. i boschi), o nell'esercizio di mestieri, fatta con l'intendimento di promuovere il benessere universale, fu dichiarata per sè stessa inaccettabile senza avere riguardo agli effetti. Le idee di patria, di nazione, le quali ci rappresentano l'uomo in alcuni rapporti e legami indipendenti dalla sua libera scelta, non hanno luogo alcuno in questa teoria del Dritto. Ogni aggregato d'uomini può costituirsi popolo, ed ogni popolo non è tale, se essi non lo vogliono. La essenza del

Dritto naturale, come teoria filosofica, non è tanto la sovranità del popolo, quanto la sovranità degli individui, e così appunto cessa la sovranità del popolo, come sovranità di un tutto sopra gl' individui. Nessun uomo è vincolato da cosa alcuna, cui egli non si sottoponga spontaneamente. È legge soltanto quello che tutti vogliono accidentalmente; se non sono concordi, questo volere non può giungere ad essere una legge. Questa sovranità di ogni individuo *fonda* lo Stato come patto politico, la cui sussistenza e sostanza richiede quindi l'unanimità de' voleri. Essa lo *governa* continuamente; perocchè qualunque potere non ha valore che come prodotto di quella deliberazione concorde: sia esso poi potere di un monarca, di una *rappresentanza*, od anche semplice potere della maggioranza dei voti. Il re, la rappresentanza, anzi tutto il popolo, in quanto prende delle deliberazioni, secondo una legge di votazione, non sono altro che *mandatari e funzionari* di quel popolo primitivo, cioè, degli uomini individui disuniti. Nella chiesa questa idea condusse al perfezionamento del sistema collegiale, secondo il quale la chiesa e la sua immutabile essenza non è più legge per i membri, ma la volontà de' membri è legge per la chiesa. Con questi risultati, non altrimenti che col loro principio, il concetto del dritto pubblico resta interamente distrutto. Non havvi più Stato di sorta, nè chiesa, nè famiglia, il cui dritto abbia valore, ma soltanto un dritto degli individui, considerati singolarmente, e a modo di addizione; tutto è dritto privato. Gli uomini sono nello Stato non già per costituire un'unità, ma per assicurare la loro separata esistenza. Laddove quei rapporti — perchè così vuole l'incalzante bisogno — sono ancora riconosciuti, ciò non avviene per rispetto di questi rapporti, ma perchè gli uomini così hanno deliberato di accordo; il dritto pubblico, in apparenza, altro non è che una delega-

zione volontaria e perciò rivocabile del dritto privato. In tal guisa l'*ethos* del mondo è distrutto, il divino scompare dalla terra. Sta nell'arbitrio degli uomini se vogliono o nò coltivarlo nell'interno dell'anima; ma agli archetipi divini e al desiderio, che accendono nello spirito umano, non può mai corrispondere anche una forma esterna, nella quale siano impressi, e il loro senso ideale si manifesti visibilmente. Nessun animo umano potrebbe comportare un mondo creato secondo una siffatta teoria. Ciò che è destinato alla santificazione sarebbe distrutto dagli elementi profani, e ciò che è vivente dal vuoto e dalla negazione. E la morte, per le aspirazioni non soddisfatte, o per tedio della monotonia, è la pena, che s'imporrebbe di per sè inevitabilmente il Dritto razionale, se potesse riuscire ad attuare ciò che esso vuole, e conservarlo durevolmente.

Ma la falsità sostanziale del Dritto naturale, la quale nel modo onde viene espressa, deve riuscire evidente ad ogni uomo spregiudicato, è questa: che egli non fa alcuna stima della *destinazione essenziale dei rapporti o condizioni della vita.* Ogni umano rapporto di questo genere ha in sè una desitnazione sua propria, e impone quindi agli uomini un obbligo di attuarlo e conformarlo in modo corrispondente a quella. In ciò consistono le esigenze morali che concernono tali rapporti, come anche quelle del loro ordinamento giuridico. Così, p. e. la destinazione o fine essenziale del matrimonio (la concordia dei coniugi in una perfetta comunione di vita) — e non la reciproca remissione della libertà fra i coniugi, è il vero principio di tutta la forma giuridica del matrimonio; l'obbligo di fedeltà e di sopportare in comune qualunque sventura, il divieto della poligamia, dell'incesto, della separazione arbitraria; e similmente il fondamento da una parte del dritto della patria potestà, dall'altra del dovere

di nutrire i figliuoli, è appunto il rapporto di famiglia. Dicasi lo stesso di qualunque altro: come sono il commercio dei beni, le classi industriali, le politiche, i Comuni, lo Stato, la Chiesa. Questa destinazione dei rapporti della vita è il principio così dell'etica, come del dritto. Infatti ad essa mira qualunque diritto reale; e la razionalità del diritto si misura dal grado, a cui arriva nell'attuare quei rapporti in conformità della loro destinazione. Ora, pel Diritto naturale questa interna destinazione non ha alcun valore; per modo che in tutti i rapporti sociali, invece di essa, prende per norma soltanto la libertà e la reciproca ricognizione della libertà degli uomini; e quindi ignora di necessità le vere esigenze di un diritto razionale o conforme alla natura. Non cerca di conseguire quello che Iddio o la natura in ogni rapporto e per mezzo di ogni rapporto vuol conseguire; ma in ciascuno di questi si sforza d'ottenere soltanto l'*uniformità*: cioè, che gli uomini conservino la loro libertà, e niuno di essi venga costretto a qualche cosa che non abbia egli stesso voluta. Quindi il Diritto naturale *distrugge* in tutte le sfere della vita, perchè distruggere altro non suona se non difacimento dell'ordine, che è richiesto dalla natura di un rapporto. Esso distrugge nella famiglia: secondo la sua teoria devono essere permessi l'incesto, la poligamia, la volontaria separazione; distrugge nella società: la principal cura dev'essere non la conservazione e la sicurezza di tutti, ma il *lasciar fare* liberamente; distrugge in ispecial guisa nello Stato. Egli non riconosce in alcun modo il compito che questo ha, conforme al proprio fine: cioè, d'imporre e mantenere tra gli uomini un ordine superiore; nè l'organica distribuzione delle *condizioni* sociali perchè quell'ordine venga effettuato, nè l'autorità ed il potere che gli compete assolutamente ed originalmente, appunto per quel fine; ma considera lo Stato siccome una

volontaria associazione degli uomini pel solo scopo di tutelare la loro libertà senza alcuna differenza, anzi con necessaria eguaglianza di condizioni, e senza potestà veruna, fuori di quella che gli uomini a lor talento costituiscono. Tutta l'impresa del Diritto naturale si riduce certamente a questa: ad ignorare, cioè, il vero ordine oggettivo della vita umana, il quale consiste appunto nella destinazione dei rapporti sociali, e per contrario, a dedurre un ordine a suo modo dalla semplice natura e dal concetto della libertà dell'uomo; la conseguenza quindi non può essere che la distruzione di quest'ordine. —Questa destinazione dei sociali rapporti è il punto su cui versa la vera filosofia del diritto a fronte della falsa filosofia del Diritto naturale (1).

Platone nel suo Stato offende il diritto individuale dell'uomo, ed appunto ciò gl'impedisce di raggiungere l'ideale del bello, al quale egli lo sacrificava. Qui ci si mostra l'opposto. Tutto è sacrificato alla umana autonomia (Selbstständigkeit), la quale non per altra cagione distrugge sè stessa, se non perchè vuole essere esclusiva. Infatti tale essendo, ella non può riconoscere un'esistenza libera superiore, e finisce con l'essere vittima della rigida necessità delle proprie forme logiche, le quali non comportano la personalità e la libertà. Il che espresso nel linguaggio scolastico è lo stesso che dire: — La soggettività come principio conduce di necessità all'astrazione, e questa di nuovo distrugge la soggettività. Un motivo che si distrugge da sè, non può essere il vero, almeno in questa forma. D'altra parte non può essere senza verità un motivo, il quale per alcuni secoli ebbe favorevole la credenza dei buoni, ed informò gl'intelletti più eccellenti. Ora bisogna cercare questa verità.

(1) Cfr. quest'opera, tom. II, lib. 2, § 3.

Ciò che invita l'uomo all'astrazione è la nessuna coscienza e quindi la casualità di tutto quanto ci circonda. Il sentimento della dipendenza dell'esistenza creata mai non è mancato all'uomo; ma egli non poteva stimarsi la creatura di quest'essere vario e molteplice, che non è padrone di sè, quale apparisce il mondo. Così Spinosa vede l'unità e l'intelligenza nella sua mente e la contempla compreso da stupore e venerazione, quasi ella sia un altro essere a lui stesso superiore. Egli deve trovarla espressa realmente nel mondo, quando non voglia sprezzarlo. Ora non avendo alcuna potenza reale di mutarne i fenomeni, egli crede che la causa della esistenza e della connessione del mondo sia ciò che vi ha d'*immutabile* e *fisso* nel suo intendimento. Ma nel progresso di una tal direzione filosofica si fece di questa intelligenza inattiva un'intelligenza attiva; e nello svolgimento logico e conseguente del principio sino a Fichte si giunse a questo risultato: *Solo colui che ha coscienza di se stesso è. Tutto ciò che è impersonale non ha che un'esistenza derivata e richiede la personalità come causa. Solamente l'essere personale ha un dritto e può essere fine.* Di questa guisa si pone filosoficamente come una realità il diritto dell'essere vivente sulle cose morte, dell'essere intelligente sulle cose senza intelletto e coscienza, e si reca a compimento il vero e manifesto principio del razionalismo. — Ma l'errore stà in questo: che quì si continua a considerare la personalità umana — nello stesso modo che in Spinosa la legge immobile dell'intelletto — come l'unica sussistenza, e perciò come l'assoluto; ovvero si tiene come tale il puro concetto della personalità in generale, il quale poi riconduce sempre alla personalità umana. Quindi l'assurdità de' seguenti risultati: il mondo — il quale, secondochè oramai tutti sanno, non si può pensare che come l'*opera* di un autore intelligente e conscio di sè medesimo — altro non può essere

se non l'opera della nostra coscienza. Così la nostra facoltà di pensare, la quale ci è stata comunicata e però non è che una facoltà *ricettiva*, deve prendere il luogo di una facoltà originaria e creatrice. Il mondo stesso — perchè la sua forma è *per noi* realmente necessaria e immutabile — cesserebbe *in generale* d'essere l'opera di una *libera* intelligenza; bisogna dire che la creazione costringa il creatore. Da ciò è manifesto che il profitto *negativo* di questa maniera di filosofare, cioè, la verità che risulta dalla impossibilità di tenere la via opposta, è il seguente: il mondo non si può derivare dall'umana intelligenza; conviene cercare un'altra causa. E, quanto al profitto *positivo*, la verità è questa: una tal causa non può essere che personale, perchè tutto ciò che manca di coscienza non ha esistenza causale. Per la qual cosa una concezione più profonda del processo della filosofia moderna ci assicura non solo dalla deificazione della materia, ma anche da quella della legge impersonale della ragione. La filosofia moderna, mal comprendendo sè stessa, cominciò con quest'ultima deificazione, e non può liberarsene neppure il principio della ragione attiva, attiva fino a tanto che essa viene intesa semplicemente come ragione umana, o come ragione *in abstracto*. Quella concezione è il termine ultimo del razionalismo ed è fuori di lui, nè si può trovare in tutto il suo sviluppo; giunto a questo termine, egli non ha più ragione di esistere e deve essere abbandonato. Nè meno vero è il motivo del razionalismo, quando si sforza di comprendere il mondo secondo la intelligenza, che in quello è impressa e immanente. Dio, in quanto è l'intelligenza assoluta, ha formata la sua creazione non già secondo il caso, ma secondo la sua propria intelligenza; e l'uomo che è un'immagine di Dio, anche nelle condizioni più tristi della vita, non dovrebbe almeno col presentimento e per approssimazione conoscere questa intelli-

genza? L'errore stà solamente nel credere, che la pura ragione — le determinazioni formali del pensiero — sia questa intelligenza attiva e creatrice, il cui prodotto ed espressione è il mondo.

Anche nell' *Ethos*, il vero motivo dell' astrazione consiste nell' affrancarsi da qualunque cosa creata e che non abbia coscienza e signoria di sè. L'uomo non può essere un semplice mezzo per lo Stato, nello stesso modo che non può essere il prodotto della natura; egli sovrasta ad ambedue per la dignità della personalità. La sua fortuna, la sua libertà, la sua azione è ciò che dev'essere; e la forma più perfetta dello Stato, attuata senza cognizione e volere degli individui, non ha alcun valore etico. Ma al di sopra di lui evvi una personalità, e il suo fine consiste nell'adempiere la intenzione di essa, sia che si tratti di azioni particolari o della conservazione di durevoli rapporti. Conforme a ciò, invece della rigida virtù politica del mondo antico e della facile virtù profana dei tempi recenti, secondo la quale un uomo è l'idolo di un altro, dovrebbe regnar di bel nuovo quella virtù primitiva, che ha per essenza e principio il timore di Dio. Ma anche nell' etica, come nella filosofia teoretica, si prese per unica base la personalità umana; e questo violento distacco diè luogo ai terrori e al vuoto de' tempi moderni. Al contrario, l'affrancamento dal concetto dell' impersonale fu cagione non solo dei grandi risultati politici, ma anche dei durevoli benefici ed ornamenti dell'età nostra, che la rendono gloriosa sopra tutte. *La somma di tutti questi effetti è la umanità nel senso nobilissimo della parola.* Essa aboliva la tortura e la servitù; essa ci guarentisce la libertà dell'esame e delle comunicazioni, la libertà di adoperarci così nelle grandi, come nelle piccole cose, e perciò ci assicura la separazione dallo Stato e dalla Chiesa, la tutela almanco dei dritti privati in ogni confessione di fede. Ella produce la tol-

leranza; la quale fa che l' uomo valga da sè, ne riconosce la volontà, ne considera il potere, e perciò procede con moderazione e cautela contro l' acciecamento degli individui o di interi popoli nella credenza e nell'azione. E, all'opposto, nell'antichità e nel medio evo quali profonde divisioni non mettevano tra gli uomini la religione, lo Stato, le classi; per modo che l'uomo cessava interamente di essere uomo per l'altro! Quanta persecuzione e quanto disprezzo non incontravano le ricerche, le aspirazioni più belle e sincere da parte di coloro che avevano altre opinioni ed altra fede! È vero che questi beni non sono più sentiti con gioia, perchè ora ci siamo assuefatti e si ottennero dopo grandi disordini; anzi poco manca che gli uomini non se ne disfacciano spensieratamente e tentino di nuovamente distruggerli. Noi veggiamo molti difendere la servitù, per essere *storici*, predicare il fanatismo, per essere *religiosi*. Le parti della religione di Cristo, fatte libere dalle antiche controversie, sospinte da un solo interesse a stringersi tra loro, cominciano ora all'opposto un'altra volta ad osteggiarsi. Invece della libera educazione, la quale favorisce la franca e virile indipendenza dell' uomo, si pensa di dovere introdurre nuovamente la disciplina dello schiavo. Ma siffatti sforzi della reazione sono di lor natura transitori e senza riuscita; l'opinione pubblica li avversa, l' umanità non si lascia strappare di nuovo ciò che fu compro a costo di così grandi sacrifici. Che quella *umanità* tanto nel modo di pensare, quanto nelle pubbliche instituzioni sia il più bel frutto della moderna scienza, non saravvi uomo imparziale che voglia negarlo. In essa consiste il pregio vero e costante del principio della soggettività che ora si ha in disistima; e se la distruzione, che egli produsse con gli errori sopra notati, ci costringe a cercare una nuova teoria, la quale ristauri la perduta grandezza, noi però non possiamo riconoscere che quella, la quale ci assicuri ad un tempo una tale conquista.

Adunque l'affrancamento dell'uomo dalla natura e dalle forme senza vita del mondo morale, è la vera conquista, che la filosofia moderna ha ottenuto col sistema di Fichte. Il bisogno di un principio superiore alla personalità umana e il conoscerlo nondimeno come un essere personale: questo è il punto, al quale Fichte accenna di necessità; quantunque la filosofia, movendo da lui, abbia fatto altri progressi, acciocchè non restasse intentata alcuna via.

SEZIONE QUINTA

IL SISTEMA DELLA RIVOLUZIONE COME COMPLEMENTO DEL DRITTO NATURALE.

CAPITOLO PRIMO

SVILUPPO DELLA TEORIA DELLA SOVRANITA' DEL POPOLO FINO A ROUSSEAU

Rapporto del Liberalismo e della Rivoluzione col Dritto naturale — La difesa della ribellione in conseguenza del movimento ecclesiastico (Buchanam, Milton, Lanquet) — Riunione del Dritto naturale alla teoria della ribellione (Sidney, Locke) — Teoria gesuitica.

L'avvenimento occorso in Francia sullo spirare del passato secolo che noi chiamiamo puramente *la rivoluzione*, ha il suo grande significato storico universale, non già nel semplice atto della sollevazione, ma bensì nella teoria che vi si connette, la quale venne da quella posta ad effetto. La rivoluzione non è una pura azione violenta, un trambusto; ma un sistema

di massime ed instituzioni, un sistema di dritto pubblico e politico. Anzi per questo sistema è persino indifferente l' essere introdotto seguendo la via di uno *sviluppo pacifico* o una via sanguinosa; egli rimane sempre lo stesso sistema. Anche ciò che vien detto *liberalismo* nel senso tecnico e storico della parola,—il quale si deve ben distinguere da ciò che si dovrebbe intendere nel senso puro della lingua, per i vocaboli *modo di pensare liberale e instituzioni liberali*,—altro non è che questo sistema della rivoluzione: o che venga attuato nella sua piena energia, o temperato e, per così dire, indebolito dalle condizioni naturali della vita, dall'esterna resistenza o per difetto di attività propria.

Il liberalismo o la rivoluzione in questo senso è l' effetto di quegli stessi principî, ne' quali si fonda il *Dritto naturale*. Questo è il loro sviluppo logico sino alle ultime conseguenze, quello è la loro attuazione sino agli estremi risultati; nell'uno si mostra il loro lato pratico, nell'altro il teoretico. Il Diritto naturale cerca di spiegare e legittimare *a priori* lo Stato; al contrario la rivoluzione cerca di fondarlo e costituirlo *a priori*. Cioè a dire, il primo tenta disfare lo Stato nel pensiero e poi rifarlo deducendolo semplicemente dalla ragione; l'altra tenta disfarlo in realtà e fondarne uno nuovo con la sola e pura ragione; ma secondo ambedue lo stato razionale è ricondotto al concetto unico della libertà o della volontà dell' uomo. Il Diritto naturale è perciò tanto generoso nelle sue concessioni, allorchè ha contro di sè la realtà; si contenta di qualunque condizione e cerca di giustificarla, mediante la supposizione di un tacito consenso, per soddisfare il suo interesse teoretico: la rivoluzione all'opposto vuole abbattere la potenza della realtà; annichila qualunque istituzione che non consegue da suoi concetti razionali puri. Quello va fingendo per ogni costituzione che gli uomini l' hanno ve-

luta, affinchè possa pensarli siccome liberi; questa non comporta costituzione alcuna che essi non abbiano voluta, acciocchè siano liberi realmente.

Lo scrittore del liberalismo nel senso eminente della parola è Rousseau. Per opera sua il principio dell' antico Dritto naturale è stato logicamente sviluppato sino al punto, che ci dà per risultato la teoria compiuta della rivoluzione, e di niente altro più abbisognava se non se d'essere ridotto a realtà. Perciò egli precede la rivoluzione francese, come la spiegazione del fisico precede l' esperimento. Pure egli si mostrò un cattivo fisico; perciocchè l'esperimento andò fallito.

Se non che il Dritto naturale non si perfezionò in alcun modo di per sè fino al punto di costituire la teoria di Rousseau e della rivoluzione; ma il carattere pratico e l'energia del suo svolgimento vengono da un'altra cagione; la quale informò tutta la storia moderna e solamente col congiungersi al Diritto naturale produsse la dottrina della rivoluzione. Dobbiamo quì esporre quest' altro processo d'idee.

La riforma della Chiesa nel secolo 16° assunse ad un tempo presso i popoli romani e nella parte riformata un carattere assolutamente politico. Sin dal principio s'insegnò nella costituzione della Chiesa questa dottrina: che, cioè, secondo un ordine divino immutabile (*jure divino*) la comunanza cristiana, siccome la comunanza de' santi, debba avere il potere supremo nelle cose ecclesiastiche. E si andò così innanzi in alcuni paesi e specialmente dove la potestà politica si opponeva alla riforma, oppure alla signoria della comunità ecclesiastica, da sostenere che la comunione de'santi, il popolo di Dio, abbia da lui ricevuto il supremo potere in generale, e però anche quanto alla società civile, e quindi abbia il diritto, anzi il dovere di deporre que' re, che resistessero ai precetti di Dio, non che di giudicarli e punirli. Da questa teoria nacquero le

violente agitazioni di Scozia e d'Inghilterra, e in Inghilterra specialmente la rivoluzione politica; la quale, non ostante la profonda differenza, si suole a ragione considerare come foriera della francese. In questa forma, cioè, come cagione de' movimenti politici, come concetto teocratico del dominio de' santi, fondato nella ispirazione divina e sui paralleli col vecchio testamento — una tal teoria non venne mai esposta scientificamente. Ma da questi movimenti e in gran parte ancora dalla voglia di difenderli nacquero alcune esposizioni, le quali con altri mezzi propri della coltura scientifica di quel tempo, cercarono di provare razionalmente ciò che era stato recato ad effetto nella vita reale, in virtù di quel concetto teocratico. Ciò fecero quegli scrittori, vissuti al tempo di queste guerre e sollevazioni politico-religiose, i quali sogliono esser distinti col nome di *oppugnatori della monarchia*, specialmente Languet, Buchanam, Milton (1).

Questi scrittori hanno gli stessi motivi ne' loro sentimenti, come anche le stesse pretensioni e gli stessi fini ne' loro scritti. Languet scrive come ugonotto francese a fronte del potere monarchico che soffocava la credenza evangelica (2). Buchanam giustifica il procedere degli scozzesi contro la cattolica Maria Stuarda; Milton fa la celebre difesa del popolo inglese a cagione del supplizio di Carlo I contro l' accusa di Salmasio. Ma oltre a ciò essi hanno, in gran parte, comune la intera materia dei loro pensieri e le

(1) Junius Brutus (Humbert Languet 1581) vindiciae contra tyrannos Buchanam 1582, de jure regni apud Scotos. Milton pro populo Anglicano defensio 1651.

(2) Il pensiero che più vivamente risalta in Languet si è che se il re opprime la vera chiesa, o introduce *l'idolatria*, il popolo è spinto ad opporvisi e punirlo; dappoichè Dio ha detto: *chi non invoca il nome del signore deve morir di morte* (quaest. II).

ragioni con le quali cercano dimostrarli; se non che Milton sorpassa gli altri nel colore democratico, non meno che nella dovizia delle idee e la maestria della esposizione.

Essi combattono in primo luogo la teoria « che il principe non sia vincolato dalle leggi », la quale fu tolta al diritto romano posteriore e usata contro il movimento nel senso tirannico o servile. La sua propria teoria poi consiste nel mettere i popoli al di sopra de' principi: che ogni potere emani dal popolo ed esso solo lo conferisca al re; che il popolo perciò sia superiore e più possente (*superior et potentior*) del re; che se il principe governa male, possa il popolo ritorgli il potere per lo stesso fine per cui glielo ha conferito; finalmente che possa anch' applicare al re il potere punitivo. Tutto ciò è provato prima di tutto *dalla natura della cosa* (*lex naturae*), perchè il potere esiste solo pel fine dello Stato, perchè un popolo è possibile senza re, e non viceversa, essendo il popolo più antico che non il re (così pensavano tutti), — inoltre *dalla S. Scrittura*, cioè, dalle sentenze, che quelli che imperano non devono essere che servitori, che colui il quale non invoca il nome del signore (anche il re) deve perire di morte, e similmente dagli esempi del vecchio testamento, ed in ispecie dalla elezione di Saul fatta dal popolo — e poscia *dall' esempio de' Romani* (specialmente in Milton), in parte con l'espressioni d'uomini celebri, p. e. di Cicerone, Tiberio, in parte con le leggi dello Stato, specialmente con la *lex regia*, onde il popolo trasmise il potere agli imperatori, — finalmente dall'*analogia co' rapporti ecclesiastici* (in Buchanam e Languet), mentre nella chiesa cattolica un potente partito già asseriva, che la Chiesa nella sua totalità (l'episcopato) è maggiore del papa, che si debba distinguere fra il papa e l'uomo che è papa; e simili.

Adunque è un pensiero già sviluppato, che ogni potere e

maestà in origine sia nel popolo, e solo per derivazione nel Re (1); in questo pensiero ci apparisce qui ancora isolato e senza nesso con un modo generale e scientifico di comprendere lo Stato, come sarebbe la teoria del Dritto naturale di Grozio ed Hobbes. Manca specialmente in tutti questi scrittori il pensiero che è proprio del Diritto naturale di Grozio, cioè, quello della fondazione dello Stato mediante il patto, e nel quale solamente, in modo conforme al principio, la volontà umana è posta al di sopra di qualsiasi autorità. Certamente essi, fra le altre cose, considerano il rapporto tra principe e popolo come patto od alleanza; ma la unione del popolo, e la sua costituzione a Stato, non la fanno derivare dal patto. E quel pensiero fondamentale del potere supremo del popolo sul re non è poi nemmeno adoperato a provare, la sovranità popolare essere uno stato necessario e durevole di costituzione, ma solamente a legittimare l'atto particolare della ribellione. Non si dice in nessun luogo se il popolo debba conservare o trasferire il potere; e la rivocazione del potere è dovunque riferita solo al caso, che il re ne abbia dato cagione con la sua colpa (2); oltre a ciò non è negato al re un dritto reale ed ereditario di sovranità. Per lo stesso motivo essi intendono pel popolo che deve giudicare il re, il popolo ordinato e costituito, quindi le signorie, le autorità, i funzionari regi, in poche parole i Grandi (3) (la cui auto-

(1) *Ut potestatem sic maiestatem etiam populo adimere et in regem conferre studes, vicariam si vis et translatitiam, primariam certe non potes uti nec potestatem.* Milton, cap. 7.

(2) Anche in Milton, cap. 6 e 7.

(3) Languet, specialmente sul fine della questione II: *Huius vero foederis seu pacti* (cioè fra il principe e il popolo) *regni officiarii vindices et custodes sunt*, sono considerati tali quelli che « si assunsero la tutela di tutto il regno » *(comestabuli, mareschalli, patricii, palatini)*, e quelli che l'assunsero per una provincia del mede-

rità nuovamente fanno derivare da una concessione del popolo), oppure, in ogni caso, il popolo nella sua unità già data dalla natura, senza che questa stessa unità sia derivata solamente dal consenso de'singoli individui.

Così esistevano in quel tempo il Diritto naturale come teoria scientifica dello Stato, la quale però nella vita pratica non intraprese ad immutare cosa alcuna, e specialmente a crollare il potere supremo costituito; e questa dottrina della ribellione, la quale, senza alcun concetto scientifico dello Stato, avea solo il fine pratico di costituire il popolo giudice dei re e vendicatore della tirannia. Sidney fu il primo, e dopo di lui Loke, a collegare insieme questa dottrina pratica della ribellione, e quella teoria scientifica del Diritto naturale; e con ciò fondarono il sistema della rivoluzione, che poi fu recato a compimento da Rousseau.

Sidney segue le tracce di quegli scrittori, in ispecie di Milton, combatte la teoria del potere regio illimitato e della obbedienza assoluta, specialmente contro a Filmer, prova dalla natura della cosa la superiorità de' popoli sui principi, la libertà degli uomini nello stabilire le loro costituzioni e nello scegliere i loro governanti. A tal uopo fa sua la deduzione dello Stato, secondo la teoria del Diritto naturale, ed anzi la espone nella stessa forma datale dal suo concittadino Hobbes: come gli uomini in origine si trovino in uno stato naturale di assoluta indipendenza, e per reciproco timore fondino col patto lo stato sociale (1). Ma conforme a quella ener-

simo (*marchiones, comites, consules maiores*). Così pure nella quest. II: *qui universum populi caetum repraesentant.* Milton rivendica all'Inghilterra, a norma della costituzione di quel tempo, il potere supremo giudiziario della plebe, senza il diritto speciale di votare negli ottimati.

(1) Sidney, 1683, *Discorsi sul Governo*, cap. II, sect. 1.

gica tendenza di sottomettere la monarchia al popolo, egli modifica questa teoria del Dritto naturale, e di una teoria contemplativa, ne fa una rivoluzionaria. E ciò fa nel modo più reciso, togliendo di mezzo il patto tacito, che fino allora il Diritto naturale ponea generalmente come base della sussistenza degli Stati. Egli ammette il primo principio del Diritto naturale, che i sudditi non possano essere altrimenti obbligati al potere dello Stato, se non per mezzo del loro consenso; ma nega il secondo principio, che questo consenso abbia luogo da per tutto, e specialmente nella costituzione dispotica; e nega perciò che i sudditi siano realmente obbligati. « Si deve, dice Sidney (1), abbandonare le fantasie ingannevoli, che un principe, il quale è pervenuto al trono per successione (!), conquista od usurpazione, sia scelto dal popolo..... sarebbe veramente cosa ridicola il dire, che gli abitatori della Grecia, di Napoli o della Toscana *tacitamente acconsentano* nel governo del Gran Signore, del Re di Spagna o del Granduca; mentre è certo che questi popoli disgraziati esecrano la tirannia sotto il cui giogo gemono. Siffatti popoli, sebbene perseverino in un profondo silenzio, consentono così poco nella tirannia de' loro sovrani, come un uomo ad essere derubato, quando senza far motto dà la propria borsa al ladro più forte di lui. » Con questa idea il Diritto naturale, ossia la teoria del patto politico di Grozio dallo stadio della contemplazione entra in quello del fatto. Essa non si rinviene in Grozio, Hobbes, Puffendorf, Thomasius, Wolf, Kant e nè anche in Fichte; ma si trova in Sidney, e dopo lui in Loke e Rousseau. Essa distingue le due fasi principali della moderna filosofia del diritto, il sistema del Diritto naturale ed il sistema rivoluzionario.

(1) Cap. II, sect. 6.

Locke (1), il quale con sua teoria della divisione del potere seguendo un' altra direzione, schiuse una novella via, cioè, quella che conduce alla formazione del sistema costituzionale, solo sotto questo aspetto sta a livello di Sidney, sebbene forse sia più energico nell'esecuzione. Anch'egli, e nello stesso modo di Sidney, unisce la teoria del Diritto naturale (la *libertà perfetta* dello stato di natura e la fondazione dello Stato sul patto), con le idee dell'oppugnazione della monarchia. Però in questo si avvicina a Rousseau, cioè, nell'esprimere più precisamente il pensiero, che del resto già traluce in Milton: il potere del re non è mai vera sovranità (*supreme power*), oppure non può esser considerato tale, se non in un certo senso (2). Non pertanto tutto il suo modo di vedere si fonda sempre in ciò: che il re, mediante il patto e la trasmissione, acquista un dritto reale (sebbene non la sovranità nel senso proprio); perciò egli impiega come i suoi precessori una sezione apposita a giustificare la ribellione contro i tiranni; cioè, a provare che, in caso di abuso, può esser ritolto il trasmesso potere al re (potere perciò reale). Quindi a compire la teoria della sovranità popolare rimase sempre da fare un altro passo: cioè, che il popolo non trasmette affatto il suo potere, il re mai non acquista un dritto,

(1) Locke, *Due trattati sul Governo*, 1680. Il carattere proprio della teoria del Diritto naturale di Locke, che è fondata sul suo principio empirico non ha quì alcuna influenza. Ne parleremo più minutamente nell'appendice a questo terzo libro.

(2) Cioè, il popolo come legislatore è il *supremo potere*, ma l'assemblea *legislativa*, non essendo sempre in attività, si può ugualmente chiamar *supremo potere* l'*esecutivo*, che ha nello stesso tempo una partecipazione nella legislazione, ma solo come esecutore delle leggi, § 149. Così anche Milton, cap. 8, avea detto del re inglese; *neque enim ad leges ferendas sed ad custodiendas a populo latas constitutus erat.*

e però non ha più valore la idea d' una sollevazione, mentre la deposizione del re, anche non fondata, altro non è che l'autorità sempre competente al sempre legittimo sovrano — il Popolo. Ora questo passo fu fatto da Rousseau.

Contemporaneamente la teoria della ribellione, sebbene movessero da un principio affatto diverso, venne perfezionata dai gesuiti. I quali, nell'interesse del papato, insegnarono che il potere temporale non è come lo spirituale proveniente da Dio; vale a dire che secondo la sua essenza (*materialiter*) provenga da Dio, ma secondo la sua forma determinata (*formaliter*), cioè, per quel che riguarda la forma particolare di governo e determinati rettori, provenga dal popolo o dalla comunità (*a populo vel communitate*), e quindi non sia di dritto divino, ma umano (1). È lo stesso pensiero espresso più innanzi da Milton, e più appresso da Rousseau; dappoichè il primo dice: « il potere (*potestas*) è da Dio, ma non i principi (*principes*) », e il secondo: « non è chiaro che Dio voglia che si preferisca questa a quell'altra forma di governo, o che si obbedisca piuttosto a Giacobbe che a Guglielmo; e questo è quello di cui si tratta. » La conclusione quindi è ovvia: se gli uomini non aboliscono in generale il potere supremo, ma solo depongono un dato re, il quale come tale certamente ripete da loro il suo potere, non peccano contro una istituzione divina. E seguendo la stessa via già sul principio del diciasettesimo secolo il gesuita spagnuolo, Mariana, sotto un certo aspetto andò anche più oltre della stessa rivoluzione francese. Egli permette la ribellione non solo al popolo che la delibera nella sua assemblea; ma se essa assemblea non è possibile (*si publici conventus facultas erit sublata*), ogni particolare è chiamato ad uccidere il tiranno; poichè per essere tolta ai cittadini la possibilità della assemblea,

(1) Suarez, *De legibus*, lib. III, cap. 4.

non cessa però la loro volontà di annientare la tirannia, di punire i delitti de'principi ecc. Non può peraltro ciò farsi col veleno (1); in parte, perchè la esecuzione per via del veleno non è pena usitata nella cristianità, in parte, perchè di questa guisa sono pregiudicati altri individui oltre il tiranno. Viene precipuamente encomiato l'assassinio di Enrico III, fatto da un frate. (2) Nello stesso modo che la teoria della ribellione venne stabilita dai rappresentanti del sistema papale, fu oppugnata dai rappresentanti del sistema episcopale gallicano (3).

Che dopo ciò anche i gesuiti abbiano essenzialmente contribuito a scavare i fondamenti dell'autorità regia (4) e a rendere

(1) Nella stessa guisa l'Inquisizione, affine di non ispargere il sangue delle vittime, ordinava che si abbruciassero. Allorchè Giordano Bruno rigettò disdegnosamente l'offerta degl'inquisitori di perdonargli la vita, purchè rinnegasse le sue dottrine, e disse quel memorabile detto: — *Magis cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam* — quelli ordinarono: — *ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur.* — Conforti.

(2) Mariana. *De rege et regis institutione*, lib. I, cap. 6 e 7.

(3) Petrus de Marca, *De concordia, etc.* lib. II, cap. 2.

(4) Crediamo pregio dell'opera distenderci alquanto intorno a quello che qui dice l'autore, affinchè meglio ne riluca il concetto.

Secondo San Tommaso: «l'ordine civile è fondato nella legge naturale, posta da Dio nell'interno dell'uomo e confermata dalla rivelazione». Questo principio era seguito da protestanti e da cattolici; onde le leggi positive aveano fondamento nel diritto naturale, immutabile, eterno, divino, ecc. Melantone considerava il diritto *positivo* come una aggiunta al *naturale*, la quale poteva esser fatta solamente dalla legittima potestà laicale; nondimeno per lui, così la potestà laicale, come la spirituale derivavano *immediatamente* da Dio. Da questa idea nasceva la possibilità, che la potestà laicale credesse di avere il diritto d'invadere la sfera della spirituale, quando le accadesse di determinare quelle aggiunte ecc., come infatti avvenne. Ora i cattolici

il sentimento del pubblico più facile ad accogliere la susseguente rivoluzione politica, è cosa indubitata. Nondimeno la loro

impugnarono il fondamento di questa dottrina (la origine divina immediata della podestà laicale).

I partigiani della gerarchia applicavano largamente il principio di San Tommaso: lo *Stato* è alla *Chiesa* quello che il *corpo* è all'*anima*. Essi non volevano ammettere nell'ordine sociale un *doppio* dominio; nella lotta lo spirituale dovea decidere. — Laonde si facevano a ricercare l'origine della potestà laicale.

Secondo costoro la potestà laicale non viene *immediatamente* da Dio. Lainez faceva questa differenza tra le due potestà: « La spirituale ha ricevuto le sue leggi da Dio per mezzo di Cristo; così è stata istituita la chiesa e i suoi ordini. Per contrario gli Stati non si fondano sopra alcuna legge, instituita per rivelazione divina; essi si danno il loro governo *liberamente*; originariamente ogni autorità (*potere*) laicale è nelle comunità; queste la compartiscono ne' magistrati loro, senza però spogliare sè medesime di questo *potere* » (Ritter, Stor. della fil. mod., t. I, p. 552. — Ranke. Giorn. Stor. pol., II, pag. 608).

Da ciò si conchiudeva: la laicale viene da Dio, ma soltanto *mediatamente*. (Immediatamente da Dio nelle comunità, mediatamente nel magistrato, principe, presidente, console, ecc.)

Bellarmino rigetta la dottrina (secondo lui *pagana*) dello *status naturalis*; la potestà laicale è sin dalla creazione, ma soltanto per la legge di natura, che è diritto divino e posto da Dio nell'anima umana. Laonde, secondo San Tommaso, perchè gli uomini vivano in società, ecc., debbono scegliersi un magistrato ed ubbidire a lui; ma quale magistrato debbano essi ubbidire, quale forma di Stato instituire, ciò dipende dalle circostanze, secondo le quali noi dobbiamo decidere ecc. (Bellar. de membris eccl. milit. III, 5; opera, colon. 1620). La potestà spirituale è data al papa immediatamente da Dio (Bellar. *De conciliorum auctoritate*, 17). Ma « hanc potestatem (cioè la politica) *immediate* esse, tanquam in subiecto, in tota multitudine; nam haec potestas est de iure divino, et ius divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini ». Il popolo la trasmette ora ad uno, ora a *più*, senza però spogliarsi del naturale diritto di rimutare le forme della signoria, di ripigliare la potestà e di

teoria in sè stessa niente ha di comune con quella del Dritto naturale e della rivoluzione, sebbene si riscontri a capello

trasmetterla di nuovo (Bell. de membris eccl. mil. III, 6). Laonde la potestà spirituale è più *ordinata* che la laicale, e però ha un *privilegio* sopra di essa, perchè è fondata nella *unità*; l'altra per contrario, nella moltitudine: e qui ricorre il paragone sopraddetto: il *corpo* è moltitudine, l'*anima* è essenzialmente *una*. Nondimeno Bellarmino non toglie ogni libertà di fare e di ordinare alla potestà laicale, senza l'intervento della spirituale, in quelle cose che riguardano il *mondo*, i fini mondani ecc. (Questa condiscendenza del cardinale spiacque però a' partigiani e a papa Sisto V: l'opera *De romano pontifice* fu messa all'*Indice* per qualche tempo). Nondimeno questa condiscendenza non è contraria a' principi del cattolicismo rinnovato; perchè Bellarmino spiega così il suo concetto: — « Ut enim se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in ecclesia duae illae potestates.... Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis,... dummodo non obsint fini spirituali aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat, spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessaria esse videbitur ». *De romano pontifice*, V. 6. — Da ciò deriva l'autorità indiretta della Chiesa sullo Stato. (Perchè chi *giudica* quali sono i casi, ne' quali la Chiesa *potest et debet coercere* lo Stato? La Chiesa stessa).

Suarez propugna i medesimi principi: Gli uomini, quantunque appartengano a' diversi popoli e Stati, conservano una unità morale e politica; anche nella guerra: quindi il diritto internazionale. Ora il papa deve rappresentare l'unità dell'umanità, e però esercitare un' autorità *indiretta* sopra tutte le potestà laicali, per decidere della guerra e della pace. Ma, come Bellarmino, Suarez pone questo diritto della spirituale potestà, come indiretto e limitato da certe condizioni, non come assoluto, ecc. Nel tempo stesso, non ammette una potestà laicale *incondizionata* (assoluta); il popolo ha autorità suprema sui principi, i quali hanno da quello il potere solamente per esercitarlo con giustizia. A lui sembra lecito di deporre un tiranno, di torgli la vita. (Si veggano le conseguenze storiche di questa dottrina nelle guerre religiose di Francia.)

con essa nei risultati particolari e persino nel modo di argomentare; dappoichè questa pone la monarchia sotto la volontà

Mariana ammette la dottrina dello *status naturalis*, rigettata da Bellarmino, e così pone i germi della teorica del contratto.

A tutte le forme politiche, le quali la società si dà quando cessa il disordine naturale, egli antepone la monarchia; uno de' *motivi* è questo: la natura non conosce che un solo Signore, che governa tutto il mondo; la monarchia è così più conforme alla natura (Hobbes adduce il motivo opposto). Ma egli esige nondimeno dal monarca, che non si tenga come signore assoluto (illimitato), ricordandogli spesso di aver ricevuto la signoria da' suoi soggetti; e, perchè un solo non può vedere e considerar tutto, la intelligenza di molti è necessaria per regolare e dirigere lo Stato, Mariana approva la monarchia, sotto la condizione che il principe aduni in un senato i migliori cittadini, e tutti i negozi vengano amministrati secondo il giudizio di quelli. « Constricto legibus principatu nihil est melius, soluto nulla pestis gravior ». *De rege et regis institutione* (Mogunt. 1605) I, 23; 26; 5 p. 47; 8 p. 75. Egli non tiene come verisimile, che i cittadini, nella istituzione della monarchia, debbano essersi spogliati interamente dell'autorità loro. La comunità, dando l'autorità al principe, si ha riservato un'autorità più grande; perocchè, come potrebbe essere il figliuolo più forte del padre, il ruscello della sorgente? « Neque ita in principem iura potestatis transtulit (respublica), ut non sibi maiorem reservarit potestatem » (I, 6 p. 57; 8 p. 71). Il principe è legato dalle leggi date dal popolo; quando si tratta di abrogare leggi, d'imporre tributi (imposte), la contraddizione del popolo è più potente della autorità del principe, p. 71, seg. Così Mariana considera il contratto sulla *costituzione* come anteriore al contratto sulla *soggezione*. Considera l'eredità della monarchia come una usurpazione; il popolo non può perdere in alcun tempo il diritto di smetterla o di mutarla (I, 4 p. 43). In generale l'autorità regia è legittima, solamente quando è stata ricevuta, ed è esercitata con la volontà del popolo. È tiranno tanto colui il quale si ha tolto il potere con la violenza, quanto colui che l'ha ricevuto dalla volontà del popolo, ma l'esercita con violenza. (I, 5 p. 48). Noi non dobbiamo comportare che un tiranno offenda la voce della natura, la legge scritta

puramente umana del popolo; ma essi la combattono a favore di un potere teocratico a cui anche il popolo deve essere assolutamente soggetto, non meno che i suoi principi.

nell'anima nostra. Il popolo può in pubblica assemblea ricondurlo sulla via del diritto o dichiararlo nemico pubblico. Se non fosse lecita l'*assemblea* pubblica, lo Stato sarebbe oppresso illegalmente e sarebbe permessa la *propria difesa* contro il tiranno (la difesa individuale). Ritter. Storia della Filosofia Moderna, t. I, 1850. — CONFORTI.

CAPITOLO SECONDO

ROUSSEAU

Adozione delle teorie anteriori. — Principio proprio. — Teoria sul carattere fondamentale dell' unione politica; proposizioni correlative. — Teoria sul carattere essenziale del governo. — Teoria sullo scopo dell'unione politica. — Giudizio sopra Rousseau.

In Rousseau (1) trovasi la somma delle idee che furono sviluppate fino a lui dagli scrittori di Dritto naturale (Grozio ed Hobbes), dai difensori della ribellione (Languet, Buchanan e Milton), e finalmente da quelli che già avevano attinto nell'una e nell'altra sorgente (Sidney e Loke): cioè, che gli uomini per natura liberi e indipendenti fondino lo Stato mediante un contratto per loro difesa ed utilità; che l'autorità e il potere che nessuno ha da sè sul suo simile, si fondano solamente sulla trasmissione; che il popolo può rivocare il potere che trasmise, e giudicare il suo re. Tutto questo è l' eredità che Rousseau riceve dai suoi precessori; e però si domanda, in che consista quel che havvi in lui di proprio e speciale, qual è il principio nuovo

(1) Rousseau, du contrat social, 1754.

e possente, ond' egli, nel compiere questo sviluppo ideale, apparisce come il rappresentante di quella catastrofe storica universale che si chiama la rivoluzione? Ciò si può esprimere con una sola parola: la *inalienabilità* della *libertà*. La libertà è già fino a lui il principio dello sviluppo; la inalienabilità assoluta della libertà fu posta come principio la prima volta da lui ed esplicata come tale. Questo è il carattere e la sostanza della sua teoria.

Quindi egli confuta primieramente l' asserzione di Grozio; che, cioè, nello stesso modo che un uomo, mediante un patto, può rendersi schiavo, così anche un popolo può darsi in mano ad un principe, ed anzi senza riserva. Rinunciare alla propria libertà, egli dice, è lo stesso che rinunciare alla propria qualità d'uomo, ai dritti, anzi ai doveri dell'umanità, e non può aver luogo alienazione dove non è possibile verun compenso, veruno equivalente. Il patto costitutivo dello Stato che aveva in Grozio un carattere di dritto civile e perciò accidentale; ottiene in Rousseau un carattere di dritto pubblico e però necessario. È dovere dell' uomo e del popolo d' essere libero; perciò il custodire la libertà è una necessità pubblica, dalla quale dipende la validità del patto politico.

Ma da questo principio nasce il seguente problema: trovare una specie di unione politica, (*forme d'association*) per cui la libertà *non venga alienata realmente*, ma ognuno obbedendo allo Stato, obbedisca solamente a sè stesso, e però resti libero come per lo innanzi. Questa forma politica è quindi necessariamente quella che c'impone la natura, la sola che possa aver luogo: ogni altra anche con la più piccola modificazione (*moindre modification*) è nulla. Mentre gli scrittori anteriori stimavano possibile una varietà di rapporti giuridici, secondo una data costituzione, Rousseau non ne riconosce che un solo come legittimo e valido per tutti gli Stati esistenti. Laonde questa

forma *(les clauses de ce contrat)*, e perciò la soluzione del problema, secondo lui , è questa : la *rinunzia compiuta o remissione volontaria che ognuno dei membri della società fa di tutti i suoi dritti a favore dell'intera comunità*. Così egli crede di aver risoluto realmente la questione, e per le seguenti ragioni : in primo luogo la cessione dee farsi *a tutti*, all'intera comunità, e non ad un solo soggetto, diverso da ciascuno di quelli, ad un re, ad un Senato, ad un' assemblea rappresentativa; poichè allora mediante la rinunzia non ci priviamo in realtà di cosa alcuna, ognuno rimanendo una parte uguale di quella *totalità*, e perciò riguadagna appunto quanto ha abbandonato; o con altri termini la *reciprocità assoluta* produce questo effetto : che la libertà non ostante la rinunzia resta inalienata, e perciò gli obblighi sociali sono obbligatorì solamente a cagione di questa reciprocità. *In secondo luogo* la rinunzia deve essere *totale (sans reserve)*; perciocchè ognuno abbandonando tutti i suoi dritti, la condizione diventa per tutti uguale *(condition égale)*, e solo allora ha luogo realmente la reciprocità assoluta. Se un membro della società si riservasse un qualche dritto, un dritto acquisito, egli sarebbe opposto agli altri, i quali si sarebbero così privati di una qualche cosa in suo favore, per assicurargli quel dritto senza riceverlo in contraccambio da lui; cioè, avrebbero realmente alienata una parte della loro libertà. Quindi la inalienabilità della libertà in questo senso racchiude in sè la uguaglianza; e così anche Rousseau è stato il primo a stabilire e sviluppare scientificamente il *principio d' uguaglianza*, il quale mancava negli scrittori anteriori. In tal modo la libertà non si perde, e la coazione che si riceve in virtù del patto sociale consiste solamente in questo : che l'associazione *costringe il membro ad essere libero (on le forcera d'être libre)*.

Da questa alienazione compiuta di tutti in favore di tutti

nasce la volontà dell'intera associazione come unità. Questa è la *volontà generale* (VOLONTÉ GÉNÉRALE), in cui concorrono ugualmente tutti gli individui, ma che come unità sovrasta a tutti i singoli individui. Essa è il *sovrano*. Ciò vuol dire che il potere non può competere a nessun altro, fuorchè a questa volontà, la quale è l'effetto costante delle volontà di tutti, come aventi egual dritto ed egualmente cooperanti. La sovranità è inalienabile nella totalità degli individui, e così appunto diventa una cosa reale la inalienabilità della libertà. Popolo, Stato, Sovrano, volontà generale sono quindi il medesimo senza alcuna differenza.

Segue da ciò, che non può sussistere una costituzione politica diversa da questa. Non si può ammettere che un principe, un corpo aristocratico, una assemblea di popolo, ordinata secondo un censo, abbia la sovranità; ma è sovrana solamente la volontà collettiva dei membri dell'associazione. E a dir vero ciò non significa per avventura: *dev' essere così, si deve tendere a questo*, ma, *è*. Tale è da per tutto il rapporto giuridico. Ciò che ha luogo in modo diverso, non ha valore ed esiste illegalmente. La volontà collettiva è sempre e da per tutto legittima, e deve provare coi fatti la sua legittima sovranità a fronte di qualunque sovranità usurpata, legittima soltanto in apparenza.

Ondechè l'idea fondamentale, anzi propriamente parlando, tutta la sostanza della teoria di Rousseau è il potere inalienabile e non trasmissibile (ossia la sovranità del popolo), cioè, della totalità dei membri o della volontà collettiva. Ne discendono quindi i seguenti corollari: che questo potere non si può nè *dividere*, nè *rappresentare*, nè *limitare* in alcuna guisa.

Il popolo ha il potere *indivisibilmente*. Non possono essere separati i rami del potere, specialmente il potere esecutivo e con-

ferito al principe (qui Rousseau è il contrapposto di Montesquieu ed anche di Loke): perchè così si darebbe luogo ad un subbietto del potere, ad una volontà, fosse anche solo in una sfera particolare, diversa dalla volontà generale (1).

Il potere del popolo non può essere rappresentato. I deputati del popolo non possono emanar leggi, perchè anch' essi sono sempre una cosa diversa dalla volontà collettiva: sono una volontà in cui non concorre ciascuno egualmente. Le leggi che non emanano dallo stesso popolo, o che il popolo non ha approvate, non sono leggi, e però non sono valide, quindi pochi Stati hanno realmente delle leggi. Il popolo inglese crede essere libero; ma non è tale che nell' atto delle elezioni del parlamento; appena queste sono terminate « è schiavo, è un nulla » (2). In fine si devono anche tenere regolarmente delle assemblee formate dell'intero popolo, ed anzi senza essere convocate da' magistrati, ma per virtù propria del popolo: e tostochè egli è radunato, cessa ogni autorità de' magistrati; perchè se il rappresentato apparisce, il rappresentante non ha più alcuna importanza (3).

Il popolo ha il potere *illimitato.* Non può essere legato da leggi fondamentali (*loix fondamentales*), perocchè simile obbligo potrebbe consistere solamente nel fatto; ma il popolo (il Sovrano) non può contrattare con sè stesso, non può essersi obbligato verso sè stesso con un patto; non può essere circoscritto da dritti acquisiti, perchè ciascuno ha rinunziato senza alcuna riserva; può certo errare circa il suo meglio, ma non può far torto, perchè non havvi torto verso sè stesso (4).

(1) Liv. II, chap. 2.

(2) Liv. III, chap. 15.

(3) Ibid. chap. 13 e 14.

(4) Liv. I, chap. 6. Rousseau riconosce, è vero, i limiti del potere sovrano nei dritti naturali de' cittadini, nella loro vita e libertà;

Questi principî: la sovranità popolare non si può nè distruggere, nè dividere, nè rappresentare, nè limitare, — non sono che la espressione in diverse forme dell'unico pensiero della libertà inalienabile dell'uomo, come la intende Rousseau. Essi servono a dinotare il rapporto fondamentale dell'unione politica.

Ma anche quanto alle condizioni particolari che sono necessarie per attuare la costituzione politica, la teoria di Rousseau non ha altro fine e motivo, che la guarentigia del potere popolare, perchè non venga alienato; egli p. e. non fa alcuna stima della bontà degli elementi governativi e simili. Cioè a dire, è una necessità di fatto, che tutta la moltitudine de' cittadini non possa governare da sè e direttamente; è impossibile fare astrazione da questa necessità. Quindi lo stesso Rousseau concede: che solamente in quanto alla legislazione come potere supremo che *decide* (il quale stabilisce delle regole universali per oggetti universali), il popolo sovrano non possa essere rappresentato; al contrario possa essere rappresentato in quanto al reggimento. Quelli che così lo rappresentano formano il *governo*, sia questo un principe, un senato, una aristocrazia, una rappresentanza nazionale, ecc. *Sovrano* e *governo* sono quindi cose totalmente diverse fra loro. Ma di grandissimo rilievo, perchè il potere del popolo non venga alienato, è il rapporto fra Sovrano (popolo) e governo (principe, senato); quindi Rousseau sostiene, che un tal rapporto non consiste in una trasmissione di potere a modo di contratto, anzi in generale non possa essere alcun contratto, ma piut-

ma essi devono sacrificar tutto che rileva per la comunità (*importe*), e dell'*importance* decide solo il sovrano; liv. II, chap. 4. Non havvi una somma di determinati dritti che il sovrano debba lasciare intatti; ma solamente la libertà astratta, i cui limiti egli stabilisce ogni volta a suo piacimento. Su questo si fonda l'assolutismo politico.

tosto debba così considerarsi: cioè, il popolo determina come sovrano, mediante una legge, la forma governativa, ed indica quindi come governo democratico, mediante un atto, (atto elettivo) le persone che debbono realmente governare. Ambedue queste cose, la legge e l'atto d'elezione non sono che emanazione della onnipotenza del popolo e nient'altro. Ondechè di questa guisa il governo non acquista un potere, non un diritto, non può esigere nulla dal popolo, come farebbe una persona a fronte d' un'altra in virtù d' un contratto, ma riceve solo un mandato, un ufficio, per cui viene adoperato (*commission, emploi*). I magistrati, (re, senato) sono semplici ufficiali del popolo sovrano (*simples officiers du souverain*), i quali in suo nome esercitano il potere, di cui sono semplici depositari. Il popolo perciò può limitare questo potere, variarlo, riprenderlo quando gli piace (*quand il lui plait*), e all'opposto i magistrati (anche un re) non possono deporlo, abdicare, perocchè governare non è il loro dritto, ma il loro dovere, è obbedienza verso il sovrano e la sua legge. In questo modo devono essere spiegate e giuridicamente giudicate tutte le costituzioni esistenti. Questa è la legge irrefragabile di natura, contro la quale non ha vigore alcuna legge positiva; questo è il dritto politico universale; e quindi, secondo Rousseau, non v'ha nessuna diversità di costituzione. Egli distingue, a dir vero, anche le forme politiche, la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia, ma solo come forme diverse di governo, e non come forme di sovranità, e perciò non al certo come diverse costituzioni. Imperocchè una vera diversità di costituzione non può fondarsi, se non sulla diversità del soggetto della sovranità, e non sulla diversità dell' ordinamento del governo; e specialmente quando questo è, oltre a ciò, un governo sempre rivocabile, e quindi solamente di fatto, e non giuridico. Quale di queste forme di governo debba sussistere, ciò è per lui

una questione assai semplice, una questione di prudenza e convenienza, anzi egli non raccomanda la forma democratica, perchè in questa il sovrano e il governo non sono distinti *(distingués)*; ed è necessario che siano. Ma in tutte queste forme di governo rimane però sempre, come punto fisso e immobile, la democrazia assoluta della costituzione; la quale è l'elemento essenziale della sua teoria del popolo sovrano e non capace di essere rappresentato (1).

Per la qual cosa Rousseau, come i suoi predecessori (Loke, e Montesquieu) distingue la legislazione, che è cosa tutta del popolo, e la esecuzione o reggimento, che è cosa tutta del governo, cioè, del re ecc.; ma si scosta da tutti quelli che scrissero prima di lui, in ciò che non accorda all'organo di questa esecuzione un potere reale o un diritto qualunque, ma lo tratta come strumento di tutta la comunità, privo di dritto e volontà. A questo modo più non ha d'uopo di legittimare la ribellione, come fa Loke; ma l'intero concetto della ribellione non ha più per lui alcun valore. Il popolo non fa che disporre degli uffici, che ha commesso precariamente, non varia neppure un rapporto di dritto, quando depone il re, come neppure lo varia il re, quando egli dimette un suo ministro.

Finalmente anche lo scopo che Rousseau prefigge all'attività dello Stato, è solamente determinato dal principio della libertà inalienabile, cioè, dell'uguaglianza di condizioni mantenuta anche nella associazione, cioè a dire, questo scopo è per lui il *bene pubblico* (*bien public*) non nel senso del bene di tutti, secondo le loro diverse condizioni e rapporti, ma solo il bene di tutti nella condizione uniforme per tutti; non il soddisfacimento degl' interessi di tutti, che sono diversi per

(1) Liv. III, chap. 1 e 4; e chap. 16 e 17.

le diverse classi, ma solo il soddisfacimento di quegli interessi che un cittadino ha appunto come un altro; quindi egli distingue anche una volontà *generale* ed una semplice volontà *di tutti*. Quando, cioè, nel popolo ogni individuo, ogni famiglia, ecc. tende a conseguire il suo bene particolare nel dare il voto, il risultato totale non è che la volontà di tutti; ma quando il popolo, la totalità degli associati, tende solo a quell'interesse comune a tutti, allora soltanto il risultato è veramente (materialmente) la volontà generale. Ma però Rousseau non ci dà alcuna guarentigia, che avvenga l'ultima e non la prima di queste cose, anzi non cerca che togliere la diversità della condizione giuridica (specialmente di qualunque vincolo di corporazione) in forza della quale egli confida di distruggere anche la diversità dell'interesse (1).

Movendo da questo punto, e sviluppando logicamente il principio di Rousseau, si giunge di necessità al comunismo. Poichè a fine di rendere l'interesse assolutamente uniforme, non basta togliere soltanto la diversità della condizione *giuridica*, ma si dovrebbe togliere anche ogni diversità di condizioni, soprattutto quella che nasce dagli averi e dalla proprietà. Oltre a ciò, nella votazione generale saranno sempre efficacissimi e contrarî l'interesse dei possidenti, l'interesse dei non possidenti, e perciò si tratterà sempre solamente di una *volontà di tutti* e non di una *volontà universale*.

Da ciò è manifesto che la teoria di Rousseau appartiene in generale a quello sviluppo d'idee, al quale Grozio il primo diede una forma scientifica, cioè, al sistema del *Dritto naturale*, anzi egli lo perfeziona e lo conduce sino alle conseguenze più estreme. Considerata in modo speciale, essa appartiene allo stesso sviluppo, in quanto fu promosso dal partito romano; perchè Rousseau

(1) Liv. II, chap. 3 et 4.

comprendo la volontà dell'uomo soltanto empiricamente, materialmente, e distrugge ogni reliquia di un supremo precetto, di una necessità. In Kant ciò che informa lo Stato, è la libertà degli altri come precetto razionale (un precetto dell'*homo noumenon*), in Rousseau è soltanto la cura di sè stessi, il proprio utile (1). Ma il carattere peculiare di Rousseau consiste in ciò, che egli fa della stessa conservazione della libertà dell'uomo una legge assoluta, e non permette che si rinunci alla libertà con la libertà anche nelle cose di nessun rilievo. Tale è la sua teoria della inalienabile libertà dell' uomo, della costante uguaglianza della condizione di tutti ; donde poi deduce il potere o la sovranità popolare inalienabile e impossibile a rappresentare. Mentre scrittori anteriori a lui (i difensori della ribellione) ammettono la sovranità del popolo, solo come una forza potenziale (latente), la quale irrompe ove è d'uopo, e pon fine al governo tirannico; ella è per Rousseau una potenza necessariamente e costantemente *attuale*; il popolo (la totalità degli associati) non può cessare un momento di attuarla realmente e compiutamente egli stesso. La volontà dell'uomo e perciò quella di tutti gli associati — considerata come collettiva, ma in una condizione interamente uguale — è in una perpetua attualità la sorgente e la padrona dell' ordine sociale.

È vero che si volle asserire, che la *volontà generale* di Rousseau contenga un principio più elevato, che la semplice collezione delle volontà individuali; perchè egli la distingue dalla

(1) *Sa* (della natura umana) *première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux, qu'il se doit à lui-même;* liv. I, chap. 2. *Comment les* (la sua forza e libertà) *engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ?* Chap. 6. — È citato come motivo d'obbligazione degli *engagements* costitutivi dello stato il seguente: *Qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autres sans travailler aussi pour soi.* Livr. II, chap. 4.

volontà di tutti. Però questa distinzione, come già dimostrammo, significa appunto il contrario; cioè, che la volontà generale, anche considerata nel suo contenuto, non dee comprendere alcun ordine armonico superiore, ma solamente il bene eguale ed astratto degl'individui; e si riferisce in ogni caso soltanto alle esigenze interne dei votanti e non alla condizione loro conforme alla costituzione. E quanto a ciò, Rousseau si esprime da per tutto in modo preciso, dicendo: che la volontà generale (il sovrano) non può essere altro che la volontà di tutti, cioè, quella a cui tutti gl'individui concorrono in modo interamente uguale. Questo concetto di Rousseau non ha la più leggiera affinità con la volontà universale di Schelling e di Hegel; quindi ciò che egli costituisce come principio e potenza dell'ordine sociale, non è altro che la volontà dell'uomo senza una necessità superiore, senza un'autorità, un precetto al di sopra di lui; ed è la volontà dell'uomo semplicemente nel suo egoismo, sciolta da ogni scopo morale, da ogni forma o rapporto armonico della vita, al quale egli debbe cercare di giungere, — e però è solamente il diritto dell'uomo senza il dovere dell'uomo. Ciocchè rimane come contenuto, dovere, virtù, non è altro che l'uomo stesso, il ben essere (materiale) dell'uomo, la maestà dell'uomo e quindi la maestà del popolo. L'entusiasmo non ha alcun altro oggetto che l'essere devoto alla maggiorità, il riconoscere l'uguaglianza, la fratellanza. Le leggi di Dio e della natura per la vita privata, la famiglia, lo Stato, il culto — tutto ciò va in rovina, e solamente la santità del volere popolare diventa potenza assoluta; essa è religione, morale, giustizia. Questo è lo spirito della dottrina di Rousseau; è lo spirito della rivoluzione.

Se ora si fa anche astrazione da questo difetto del valore veramente morale, se si considera la teoria di Rousseau solo per quello che essa si spaccia, cioè, come un sistema di uguale libertà (arbitrio giusto) e di uguale soddisfazione dell'uomo,

la quale deve essere riconosciuta per principio e meccanicamente guarentita, essa non è per questo meno insussistente. Rousseau commette l'errore palpabile, quando si tratta di libertà e di soddisfacimento, di stimare la unità astratta degli associati (il semplice risultato della votazione) uguale alle personalità, delle quali essa consta. Egli, e non si può fare altrimenti, attribuisce dritto e forza a quell'unità astratta, mentre nondimeno bisogna sforzarsi di conseguire la libertà e il soddisfacimento, come oggetti delle personalità concrete, ed hanno un senso soltanto come libertà e soddisfacimento delle personalità, e non come libertà e soddisfacimento di un essere collettivo. Il falso *calcolo* della reciprocità si fonda su ciò, che se io mi assoggetto a mille suffragi di votanti con la stessa partecipazione alla votazione, non abbandono la mia libertà, perchè io aritmeticamente ho obbligato verso di me altrettante volontà, quante sono quelle verso le quali mi sono obbligato; come se soltanto l'*elemento formale*, l'uguale partecipazione alle forme delle deliberazioni, e non l'*elemento materiale*, il contenuto della deliberazione, fosse ciò che decide della mia libertà e soddisfacimento. Si dica lo stesso del falso principio: che la volontà generale non possa commettere torto, perchè nessuno può commettere torto verso di sè stesso. Che quell'essere collettivo non può commettere torto verso sè stesso, come unità astratta, non prova che non possa commettere torto verso di sè; in quanto si considera come le personalità concrete di cui consta. Quindi il vero risultato reale della teoria di Rousseau non è già la libertà (arbitrio) e il soddisfacimento dell'uomo, — il che egli si sforza di conseguire, — e neppure della pluralità degli uomini (poichè quelli che oggi adoperano la ghigliottina, perchè sono in maggioranza, domani proveranno essi stessi la ghigliottina, perchè saranno

in minoranza); ma solo la libertà ed il soddisfacimento della legge astratta della maggiorità.

Se ora Rousseau crede che la votazione astratta debba coincidere con l'interesse degli uomini, almeno della loro pluralità, perchè tutti hanno un eguale dritto e perciò un'eguale condizione, dovrebbe procedere più oltre che non ha fatto; cioè, come mostrammo di sopra, rendere uguale anche la condizione delle facoltà o ricchezze; e ciò nemmeno basterebbe, perchè rimarrebbe sempre la differenza della sanità, della facoltà di lavorare, della bellezza, della intelligenza, della coltura, della convinzione morale, ecc. Allora non si rifletterebbe che gli uomini anche nella stessa condizione, tendono appunto a renderla disuguale per il loro prò, e la uguale concorrenza non ci dà alcuna guarentigia, che non si commetta ingiustizia o iniquità nella votazione.

Si deve pienamente concedere a Rousseau, che la libertà è inalienabile. Ma nè la pura libertà inchiude una costante uguaglianza di condizione (l'inglese possessore di uno stabile allodiale è libero, sebbene il Lord sia in una condizione anche più favorevole, è libero chi ha il bisognevole, sebbene vi siano de'più ricchi di lui); nè tampoco si può ammettere come buona la deduzione del potere sovrano del popolo, dal principio, che la libertà è inalienabile. La sovranità non è mai spettata al popolo, in modo che egli la rinunzi mediante l'alienazione; ma sin dal principio è nello Stato ordinato, nell'autorità regolarmente costituita; ella non appartiene, come la libertà, alla *qualità d'uomo*, nè ai dritti e doveri della umanità (1).

Del resto, quando Rousseau combatte la irrevocabile col-

(1) La maggiore dilucidazione delle singole asserzioni di Rousseau vedasi nel l. II di quest'opera nelle materie relative.

lazione del potere al re da parte della *massa* del popolo, come una inconseguenza di Grozio, commette egli stesso questa inconseguenza; perchè egli c'insegna una irrevocabile trasmissione del potere per parte degli individui fatta alla massa del popolo. È proprio della mia *libertà inalienabile* il non potermi nemmeno irrevocabilmente obbligare alla *massa* degli altri; e come lo stesso Rousseau per la primitiva fondazione dello Stato richiede concordanza di volontà, dovrebbe richiederla per ogni atto futuro, in caso contrario sospendere la pubblicazione del fatto. Se la forma etica del convitto umano si fonda soltanto sulla volontà dei singoli uomini, essi devono anche poterla nuovamente distruggere quando lo vogliono. La sovranità del popolo perciò conduce non solo all'anarchia, ma essa stessa è l'anarchia.

Nella disposizione di Rousseau il sistema della rivoluzione ci apparisce nel più rigoroso processo scientifico della deduzione. Nella pratica esso si risolve in una serie di postulati particolari, i quali nondimeno stanno fra di loro in un nesso interno indissolubile. Essi sono, come è noto, i seguenti:

La *sovranità del popolo*: che, cioè, la massa collettiva del popolo, e relativamente la maggiorità, valga di continuo come autorità e potestà suprema; tutti i poteri e magistrati posseggano l'autorità solo per trasmissione fatta loro dal popolo, e perciò possano esserne privati nuovamente a seconda del volere del popolo; essere costretti a renderne ragione ed essere puniti.

La *democrazia*: cioè, che la *massa* complessiva (tutti gl' individui) eserciti il supremo potere (legislazione) realmente (attualmente) e direttamente (1793).

La *libertà*: cioè che il cittadino non sia limitato nella sua libertà; eccetto quanto è necessario per la uguale libertà degli altri; e perciò non pel fine del pubblico benessere, de' pubblici costumi, della fede pubblica; che quindi non siavi nessun limite

alla divisione minuta de'beni, al domicilio, all' esercizio de' mestieri, alla fondazione di sette, e per conseguenza neppure al pubblico scandalo (dichiarazione dei dritti dell'uomo). Questo postulato non fu difeso tanto da Rousseau, quanto piuttosto da Locke, dagli americani del Nord, da Turgot ed altri.

La *uguaglianza:* — che, cioè, anche in tutti i pubblici rapporti cessi ogni diversità di dritto, dipendente dalle condizioni *reali* (p. e. la possessione di fondi), dalla condizione di stato o professione, dallo spirito di corporazione (dichiarazione de' dritti dell' uomo).

La *conformità alla ragione:* — cioè, che venga tosto ed assolutamente stabilita la istituzione razionale, cioè, quella riconosciuta, siccome ragionevole dalla maggiorità, senza avere riguardo a circostanze o condizioni storiche, e alla maniera di pensare tradizionale, e a' dritti acquisiti; questi non solo devono cedere il luogo, ma a fronte delle condizioni razionali in generale, non possono per nulla essere considerati come diritti.

L'abolizione della religione dello Stato: — che, cioè, lo Stato sia indifferente quanto alla professione di fede religiosa, permetta ogni culto, non ne sanzioni nessuno come pubblico, costituisca i rapporti sociali (p. e. il matrimonio) senza avere riguardo al precetto rivelato, e senza distinzione di confessione religiosa, guarentisca a tutti uguale dritto politico. Solo sotto questo rapporto Rousseau ha una teoria diversa. Conoscendo in virtù del suo intuito profondo, che lo Stato non può sussistere senza il sentimento religioso, ma mosso da un'uguale avversione contro il cristianesimo, arriva al risultato seguente: doversi certamente trovare ed introdurre una religione per parte dello Stato, ma che questa non abbia altro scopo che lo Stato medesimo. E la sostanza di questa religione è: che havvi un Ente supremo, e che le leggi civili stanno sotto la

sua difesa. Questa religione deve essere da ognuno adottata sotto pena di morte o di esilio, e non può un' altra sussisterne nello Stato (1).

Questi sono i postulati che la rivoluzione imprese a porre ad effetto; quelli, ne' quali insino ad ora si muove ed agita il Liberalismo, sebbene non metta fuori, a fronte della potenza esistente della monarchia, l' estremo della sovranità del popolo e della democrazia, e in molti modi si astenga dalla conseguente attuazione della libertà individuale, a fronte della potenza delle naturali condizioni della vita, specialmente ove lo richieggano gli interessi materiali.

Quel che dicemmo del Dritto naturale, deve dirsi anche di questo sistema, il quale altro non è che la pratica attuazione del medesimo. Anche questo ha la sua essenza nella separazione della libertà umana dalla potenza ed autorità che ad essa sovrasta, nella dissoluzione dello Stato organicamente costituito, il quale così viene ridotto ad una massa confusa ed indifferente, nella nessuna considerazione dei rapporti diversi e determinati della vita e della loro immanente destinazione. Anche nella parte pratica questo sistema fallisce al suo proprio scopo. Esso fa della libertà individuale un principio esclusivo; ma la libertà individuale non si consegue, quando la sfera già concessa, cioè, il diritto acquisito, non è tutelato, e quando un essere collettivo, il popolo sovrano o quelli che operano in sua vece e nome, amministrano i postulati della libertà veri o presunti, con potere illimitato. Siccome il Dritto naturale ondeggia fra due principî fondamentali, la libertà individuale e la legge logica, senza poter trovare un punto stabile; così il liberalismo, in quanto è un sistema nuovo e più ricco di vita, vacilla fra i due principî della libertà individuale e della volontà comune. Esso

(1) Vedi l'ultimo capitolo del *Contrat social* di Rousseau.

toglie a fondamento ora l'inviolabilità dell'individuo — Turgot, Bayle, e molti capi del 1789 — e così riesce alla impotenza, anzi alla dissoluzione del convitto umano; ed ora la potenza del popolo unito, la fraternità — Rousseau, Robespierre, ed i moderni socialisti, — e così distrugge la libertà individuale. Esso non ha alcun concetto dell'organismo de' rapporti della vità in conformità d'un ordine superiore, nè dell'edificio bello e perfetto del mondo morale, e però nemmeno della regola interna per la libertà individuale, per la potestà politica, per tutti i diversi elementi dello stato umano.— Se non che quel progresso delle condizioni sociali, che noi di sopra lodammo come conseguenza del Dritto naturale, è stato raggiunto principalmente per opera del liberalismo, come è facile d'intendere; cioè, in quanto egli ha fatto valere praticamente i suoi principî. Anzi si può dire che questo sia il frutto proprio del liberalismo; che non limita la sua attività soltanto al dritto ed alla libertà dell'individuo, come fa il Dritto naturale, ma la estende altresì al popolo considerato come unità. A lui si deve la gloria di questo pensiero: che le individualità dei popoli siano inviolabili, il quale non si sarebbe potuto dedurre dai principî del Diritto naturale. E dicasi lo stesso intorno al postulato dell'*attuale* autonomia (spontaneità) del popolo nella formazione delle condizioni pubbliche. Il Dritto naturale si estende soltanto sino alla libertà civile e personale, e gli è affatto estraneo il considerare quale forma di governo sia atta a tutelare ed assicurare questa libertà. Il liberalismo va fino alla libertà politica, sostenendo che il potere di statuire le leggi, è anch'esso un diritto inalienabile degli uomini. Ma però qui havvi il grave errore, che il vero postulato della libertà e dell'autonomia (spontaneità) del popolo, il dritto di curare e determinare lo stato pubblico, è confuso col falso postulato della sovranità del popolo, cioè, del dritto di determinare primariamente ed esclusivamente lo stato pubblico; e che il popolo stesso è considerato non già

come unità organica, ma come semplice collezione della moltitudine. Se si chiarisce questo equivoco, si avrà ciò che deve essere riconosciuto come sistema *liberale*, nel vero senso della parola, ed in cui consiste il frutto buono e durevole di tutto lo sviluppo di queste idee (1).

(1) Cfr. quest'opera, T. II, sez. II, § 96,

APPENDICE

AL LIBRO TERZO

FILOSOFIA MATERIALISTA DEL DRITTO.

Quella maniera di filosofare che si suol chiamare *empirica* e fu coltivata particolarmente in Francia e in Inghiterra, forma un contrapposto con la direzione razionalista, la quale comincia da Cartesio e termina in Hegel. Quì la parola *empirico* ha un senso diverso da quello usato di sopra, quando chiamammo empirica la filosofia del dritto di Aristotele. Cioè, nel senso di Aristotile una tale espressione si riferisce all'oggetto, al mondo sperimentale esistente; nel secondo si riferisce all' essere soggettivo della facoltà conoscitiva, alla percezione sensibile. Perciò nel primo senso « *empirico* dovrebbe esprimere l'opposto dell'*ideale*, cioè, di una compiuta intuizione, il cui contenuto però appartiene ad un altro mondo, ad un mondo superiore, che sorpassa le condizioni della realità; nel secondo è l'opposto del *razionale*, delle pure e vuote determinazioni e leggi del pensiero; è in generale l' opposto del pensiero. L'empirismo in questo senso è una maniera di filosofare che considera la materia e la sua impressione sui sensi, come il *primo* e però come l'unico essere, e al contrario la forma razionale, anzi tutti i pensieri, tutto ciò che è spirituale, come puro effetto di quel *primo*. Ondechè con

maggior ragione vien detto *sensualismo*, o sviluppato sino alle sue ultime conseguenze, *materialismo*.

La teoria dell'intelletto umano di Locke (1) pose, conforme a' precetti e alle osservazioni lasciate da Bacone, il fondamento di questa direzione, però in una sfera puramente teoretica, contemplativa. Mentrechè la teoria razionalista deduce ogni conoscenza dalla ragione (dalle idee innate o categorie logiche); Locke sostiene al contrario che la ragione in questo senso (come qualche cosa d'innato e d'originario) non fornisca nulla alla nostra cognizione, ma tutta la cognizione venga dalla esperienza, cioè, mediante l'impressione dell'oggetto esterno materiale sui nostri sensi. Che noi abbiamo idee innate, categorie razionali, assiomi, per mezzo de' quali pensiamo, Locke nol nega; ma afferma che anche queste cose sono un prodotto delle impressioni de' sensi. Egli considera lo spirito o intelletto umano come *tabula rasa;* le qualità delle cose esterne fanno in noi delle impressioni sensibili, e queste producono un'immagine in quel vuoto dell'intelletto (p. e. il suono, il colore, la resistenza). Mediante la combinazione delle impressioni e l'astrazione che si esercita sopra di quelle, l'intelletto forma le idee di rapporto; p. e. dalla percezione sensibile delle impressioni successive l'intelletto forma l'idea del tempo, e dalla percezione sensibile che una impressione comincia ad esistere per mezzo dell'altra, forma la nozione di causa e d'effetto. Mentre dunque i razionalisti considerano la ragione, fatta astrazione da ogni attività, ma soltanto nel suo contenuto, come fonte di ogni conoscenza, Locke al contrario la considera come interamente priva di contenuto, e solo la sua attività (astrazione, combinazione) deve formare dalle impressioni sensibili le cognizioni, anzi

(1) Locke, *De intellectu humano.*

persino le pure idee di rapporto. Così ogni cognizione nasce mediante la *sensazione;* e la *riflessione* (questa attività dell'intelletto) è considerata anch'essa come una semplice percezione interna, e quindi, a dir vero, come una nuova sensazione. Per la qual cosa è molto espressivo il detto di Kant: « Leibnitz *intellettualizza* i fenomeni, come Locke *sensualizza* le idee dell'intelletto ». Questa funzione dell'intelletto, a parlare propriamente, è soltanto passiva; il pensiero è una cosa materiale che vien messa in moto per mezzo d'un impulso della stessa natura; e conseguentemente la suprema certezza è anche per Locke la certezza della impressione sensibile, e però dell' esistenza delle cose esterne; mentre al contrario tutto ciò è posto affatto in dubbio dai razionalisti, e solo la forma logica è considerata l'assoluto della certezza. Lo sviluppo di questo principio e la corrispondente derivazione di tutti i concetti fondamentali è fatta con mano maestra; solamente è da notare, come Locke non si avvede che le impressioni de' sensi, come egli le descrive, non sono assolutamente possibili senza alcuni concetti razionali preesistenti; così p. e. per percepire la *successione* delle impressioni si deve già avere anticipatamente la intuizione del tempo; per percepire, che un' impressione comincia *per mezzo* di un' altra, si dee già avere la idea della causalità; e però anche Hume movendo da questo principio con ragione arriva fino al punto, da porre in dubbio il nesso causale, mentre la esperienza della successione non prova mai in alcun modo, che le cose che si succedono, sono l'una per l'altra. Oltre a ciò, questa attività dell' intelletto che, priva di ogni contenuto intellettuale, si applica, secondo Locke, alla materia delle impressioni sensibili, cioè, l' astrazione e la combinazione o la riflessione — deve avere una legge; e questa sarebbe nuovamente un' idea innata, una categoria indipendente dall' impressione de' sensi. —

Ora questo principio nella pratica ci conduce di necessità ad ammettere, come fine ultimo, il soddisfacimento e finalmente il soddisfacimento de'sensi. Se la impressione de'sensi è la fonte e la suprema verità della cognizione, deve anche di necessità essere la fonte e la regola sovrana dell' azione. Locke stesso perciò nega che si diano idee pratiche innate, e quindi in sè necessarie; la virtù si debba lodare non già perchè essa sia innata in noi, ma perchè è utile; e a questo pensiero corrisponde il carattere proprio della maggior parte de' filosofi morali inglesi e dei francesi, che seguono la stessa direzione: cioè, che il soddisfacimento, il benessere, la felicità è ammessa come principio etico, e il bene perde il suo pregio sostanziale, cessa di essere per sè necessario. In parecchi di loro, specialmente in sul cominciare della teoria, la nobiltà de' sentimenti personali tempera il risultato del principio, per modo che quello non si conosce chiaramente, stantechè essi insegnano esservi un soddisfacimento che nasce dal bene, dalla beneficenza, ecc. Ma tutto ciò in progresso va sempre più scomparendo, e il soddisfacimento de' sensi diventa il vero motivo dell' etica. Nè quì ha termine lo sviluppo del principio, ma prende diverse forme e gradazioni, finchè venga ammesso come base il proprio soddisfacimento (egoismo) e non necessariamente anche come scopo e contenuto, e poi di nuovo il soddisfacimento comune (1).

(1) Lo avvicendarsi dei sistemi morali sensualisti e le loro diverse parti, che quì non è il luogo di esporre, fu dichiarato assai bene da Erdmann nella sua Storia della filosofia moderna. Del resto questi sistemi morali eudemonisti si fondano sulla verità, che secondo l'ordine eterno, il soddisfacimento della personalità non è meno uno scopo assoluto e sostanziale, che non sia l'adempimento del precetto superiore (divino). L'errore consiste soltanto in ciò, che

L'ultima perfezione logica e conseguente del principio sensualista, ridotto ad una concezione universale del mondo è finalmente il « *sistema della natura* » di Mirabeau. Secondo lui, non esiste alcuno spirito; l'universo o la natura è soltanto materia che opera secondo le sue leggi necessarie. Questa è in fatto una ipotesi indispensabile, quando si voglia dir giusta la teoria della cognizione stabilita da Locke, che, cioè, l'intelletto non sia che l'effetto delle impressioni sensibili. Quindi non vi ha alcun Dio; l'idea del medesimo è una invenzione del terrore o dell'ignoranza. L'uomo è un Ente assolutamente materiale, il pensiero un effetto del moto materiale dei nervi cerebrali; ogni pensiero nasce soltanto per mezzo delle impressioni sensibili degli oggetti materiali. Con la morte del corpo è per sempre finita la vita dell'uomo; non havvi altra vita dopo la terrena, se non quella della fama: la memoria de' posteri. Non v'è libertà di azione; ogni atto è un effetto necessario della attrazione e della repulsione. Il bene o il male (morale) è qualche cosa, secondo che conduce alla felicità, cioè, al piacere sensibile continuato. Perciò il maggior male è la religione, che atterrendo colle pene, turba il godimento, e con un futuro che ci offre ognora alla imaginazione, ci fa perdere il presente. Nel risultato non si può disconoscere la somiglianza di questa perfetta concezione materialista con la perfetta concezione razionalista e perciò logico-panteista. Invece di Dio vien posto un movimento necessario, conforme ad una legge e senza coscienza, si chiami come si voglia, materia, sostanza, legge logica, idea; non havvi libertà dell'uomo, nè immortalità.

questo diventa un semplice mezzo di quello, e che per lo più il soddisfacimento è riposto nel ben essere dell'uomo, secondo la sua esistenza empirico-sensibile.

Perfino la negazione della religione, come cosa immorale, si ritrova nel sistema panteista; perchè Hegel dichiara essere la modestia cristiana nel sapere il grado supremo dell'immoralità (1). Limitando il godimento umano, il cristianesimo offende nella parte più vitale il panteismo materialista, siccome fa del panteismo razionalista limitando l'orgoglio del pensiero dell'uomo. Nondimeno il contenuto della morale, come s'intende da sè, è totalmente diverso nel razionalismo e nel materialismo (2).

Per ciò che riguarda la filosofia del dritto, lo stesso Locke non ne ha formato una sua propria, corrispondente al suo principio empirico, ma nel complesso adottò il Dritto naturale, questo effetto della direzione razionalista, il quale informava la coltura di quell'epoca, e non lo modificò che ne' particolari, conforme al suo principio empirico (3). Egli, come gli altri scrittori del Dritto naturale, costituisce l'uomo individuo nel suo isolamento come principio dell'ordine giuridico, insegna la originaria e piena libertà ed eguaglianza dello stato di natura e la fondazione dello Stato mediante il patto, e limita lo scopo dello Stato alla tutela del dritto individuale. Ma egli qui non contempla l'uomo, secondo la maniera del razionalismo, dal lato della pura volontà, della libertà astratta, come fanno quegli altri scrittori; ma secondo la maniera del sensualismo dal lato dell'intera sua sensibile esistenza. Conforme a ciò, pone per lo stato naturale, e prima della istituzione dello Stato, mediante

(1) Enciclopedia, § 386 (ultima ediz. III, 36), e prefazione alla Filosofia della religione d'Hinrich.

(2) Del punto essenziale della verità sopra ambidue i sistemi abbiamo trattato in quest'opera. Tomo 2, lib. I, § 22, 29 e 37.

(3) Locke nell'opera succitata — Trattati sul governo.

il patto, una legge di natura; la quale contiene per modo di anticipazione tutta la esistenza individuale ed empirica dell' uomo (« vita, libertà, sanità, proprietà »), e non solamente un principio generale, dal quale unicamente per mezzo della deduzione si ricavi l' una o l'altra di queste cose. Egli pone in particolare per lo stato di natura il valore immediato della proprietà. Mentre tutti gli scrittori anteriori del Dritto naturale deducono la proprietà dalla sua istituzione mediante il patto, ed anche Kant, il quale si discosta da questo principio, la deriva nondimeno dal riconoscimento reciproco della volontà, e perciò anche ne fa consistere l' acquisto nella manifestazione della volontà (nella occupazione); Locke la deduce dal bisogno empirico, perchè senza questo nel possesso comune gli uomini *non potrebbero usare delle cose (the use of men) (l'uso degli uomini).* Conforme a ciò egli fa consistere l'acquisto della proprietà nel *lavoro*; in quanto che per mezzo del lavoro le cose si rendono atte a soddisfare il bisogno d' un uomo, e non già nella *occupazione*, mediante la quale si esprime soltanto la volontà; e riconosce in origine anche un limite dell'acquisto della proprietà nella possibilità di lavorare e spendere pel proprio bisogno. Secondo lui, l' illimitato acquisto della proprietà non ha senso e scopo, se non quando esiste il commercio e il mezzo atto ad operare lo scambio del denaro; e tutto questo non può essere assolutamente fondato che sul patto (1). Finalmente Locke pone per lo stato di natura e perciò come *spettante ad ogni individuo un dritto di punire* verso di quello che trasgredisce la legge naturale. Anche questo diritto si fonda direttamente in quella empirica esistenza dell' uomo e nella necessità della difesa, e non ha

(1) Questi due rapporti (di Kant e di Locke) presi insieme ci forniscono la verità. Vedi quest'opera, 2 tomo, lib. III, § 10 e 14.

d'uopo d'essere prima introdotto mediante un patto, cioè, il consenso di quello che dev'essere punito. Anzi la fondazione dello Stato non consiste in altro, secondo lui, se non in questo, che ognuno rinuncia all'esercizio di questo dritto punitivo che gli compete in origine e lascia che sia esercitato dalla società. Perciò egli stabilisce nel potere dello Stato questa divisione fondamentale: cioè, la funzione *legislativa* e la *esecutiva;* quella determina le leggi, la cui violazione esige la pena, l'altra applica la pena. Ora siffatta tutela del dritto individuale, che è esercitato in tal guisa da tutti complessivamente in vece dell'individuo, e nient'altro, è l'essenza e significazione dello Stato. Mentre gli altri scrittori del Diritto naturale (razionalisti) sono pieni dell'ideale che l'umana volontà (astrazion fatta da ogni contenuto ed oggetto) sia la sola causa delle umane condizioni; Locke non mira che al reale, che, cioè, l'uomo venga tutelato nella sua esistenza sensibile e sia indipendente, e in particolare che venga difeso ciò che forma empiricamente la base della stessa, cioè, il possesso. Perciò il mezzo principale per quegli scrittori è il patto, come quello in cui si avvera la pura volontà priva di ogni contenuto; per Locke al contrario, è la proprietà come appartenenza immediata dell'uomo, cioè, il diritto immediato nell'uomo di difendere il *suo* con la pena e la prevenzione. È anche da notare come carattere particolare del principio empirico di Locke, ciò che egli dice intorno alla durata del legame matrimoniale, contrapposto alla unione sessuale varia e mutabile, assegnando come *principal* ragione, se non unica, la necessità della convivenza de' genitori per la educazione de' figliuoli. Oltre a ciò, a lui non riesce difficile, come agli altri scrittori di Dritto naturale, di fondare la patria potestà; la quale è richiesta appunto dalla esistenza empirica de' figli, mentre l'idea della volontà de' figli che gli altri

hanno come principio, la esclude. E quì anche consiste la differenza profonda che vi ha tra Locke e Rousseau, sebbene egli nella teoria della sovranità del popolo opposta al potere monarchico più si avvicini e conduca al filosofo di Ginevra. Imperocchè Locke insiste sempre sulla indipendenza della esistenza individuale nella sua sfera empiricamente determinata; a questa deve servire l'esistenza comune; mentre Rousseau la risolve ed annulla nella volontà comune come unità indistinta: la semplice volontà astratta (sebbene soltanto egoista) degli individui può congiungersi con questa volontà universale del pari priva di contenuto; al contrario la esistenza sensibile degli individui resta sempre separata. Quindi in Locke ciò che importa soprattutto non è la *volontà* comune, ma la *legge* comune, la regola (*standing rule*), secondo la quale vengono tutelati i diritti individuali e l'imparziale *giudice* che decide in caso di litigio circa l'applicazione di quella. Ciò forma per lui il contrapposto dello stato di natura, secondo il quale ogni individuo fornisce a sè medesimo la regola, e dell'assolutismo regio, secondo il quale il re solo dà ed applica la regola. Questo è uno de'caratteri peculiari, per cui l'inglese si distingue dal francese. Sebbene Locke seguendo l'astrazione filosofica non propugni come Burke le leggi ricevute ed i dritti acquisiti, nondimeno sostiene sempre la inviolabilità di certe date leggi e la sicurezza di una esistenza giuridica determinata, e non già la immaginaria partecipazione ad una volontà sovrana collettiva e senza legge.

Sin a questo punto si manifesta in Locke l'influenza del principio sensualista sulla filosofia del dritto. Uno sviluppo più profondo e conseguente di questo principio, e però nella sua forma estrema, come materialismo, si vede nel sistema di Bentham; il quale si differenzia più particolarmente dagli altri

come concezione isolata e individuale (specialmente è degno di essere notato, perchè rigetta i dritti degli uomini e le altre teorie puramente formali del sistema razionalista, a cui contrappone il bene materiale, l'utile); e si vede poscia anche nelle moderne teorie sociali francesi in tutte le loro frazioni: *comunismo*, *sistema distributivo*, *socialismo*. — L'essenza più intima di queste teorie consiste nell'affermare: che il godimento sia il supremo ed ultimo fine della vita umana, e perciò anche la comunità umana non debba avere altro fine e norma, se non di procacciare ad ognuno un godimento eguale e il più grande che sia possibile. Secondo la filosofia razionalista del dritto, gli uomini stanno l'uno a fronte dell'altro, senza essere sottomessi ad un ordine etico imposto da Dio, e però tutti con pretensioni o diritti uguali ed inalienabili. Ma essa però considerava quale contenuto di questi dritti soltanto la libertà astratta, sia questa il libero movimento nella sfera individuale, come affermano gli scrittori del Diritto naturale, o la uguale partecipazione all'imperio comune, secondo il liberalismo di Rousseau. A ciò si potea con tutta verità opporre: che questa libertà e questa eguaglianza astratta valgano poco, se la disuguaglianza del possesso rende diversa la condizione reale dell'uomo; per l'uno havvi abbondanza, fortuna, libertà, per l'altro privazione, bisogno e dipendenza. Con ragione si fa questa obbiezione: se per l'uguale natura dell'uomo nessuno possa andare innanzi all'altro in potere ed influenza, nello stesso modo non possa esistere preeminenza alcuna nel godimento della vita, nel possesso e nella coltura. Nella prima edizione di questo libro (1829) io feci questa obbiezione al Dritto naturale, quando in Germania eravamo ancora nuovi di teorie sociali (1).

(1) Vedi la prima edizione di questo volume, p. 197.

Ora se si afferma chiaramente e francamente che la soddisfazione de' sensi è l'ultimo fine delle cose, ne segue di necessità una teoria del convitto umano, secondo la quale esso non ha altro scopo, se non quello di procurare i mezzi di godimento col lavoro e di distribuirli per modo che il godimento riesca uguale. Il lavoro che procaccia godimento è la migliore occupazione dell'uomo, e la migliore condizione sociale è quella degli operai. Il godere è l'adempimento della destinazione della nostra esistenza, e non rimane altra moralità o a dir vero apparenza di moralità, se non il dovere di promuovere il godimento comune senza nuocere al proprio. L'entusiasmo per la eguale distribuzione del godimento è l'unico motivo di questa teoria materialista, come quello per l'uguale partecipazione al potere supremo è il motivo della teoria razionalista della rivoluzione. E al contrario, l'adempimento di un precetto superiore alla volontà umana, la santità del matrimonio, l'amministrazione della giustizia, il raccoglimento e la elevazione dello spirito nel pensiero di un regno superiore ai godimenti terreni, la conservazione delle istituzioni religiose e civili che promuovono que' sentimenti, la consistenza e la stabilità d'un potere, che appunto come organo di questo ordine supremo deve meritare venerazione e rispetto, sia la monarchia o qualunque altra forma di autorità: tutto ciò non ha luogo in questa organizzazione del godimento.

Ciò che pe' razionalisti è il semplice diritto, privo della sua destinazione nel mondo morale, pei materialisti è il godimento.

Il socialismo di Fourier e il sistema distributivo di S. Simon non sono del tutto conseguenti; perchè in essi il destino, cioè, la maggiore capacità e quantità del lavoro d'un uomo in paragone dell'altro, o anche la giusta applicazione della massima, — che gli sforzi maggiori debbono essere ricompensati

con godimenti maggiori, — conducono nuovamente alla ineguaglianza delle condizioni umane; il che non si può conciliare con l'assioma supremo, che gli uomini hanno eguale diritto al godimento. Lo sviluppo veramente logico del principio di questo sistema si ha nel comunismo. In fatti la guerra contro la proprietà doveva essere il risultato finale del sistema materialista, che in Locke era ancora in germe. Perchè la proprietà considerata in sè stessa, è un'idea, una qualche cosa che non ha nulla del sensuale, ma è tutta razionale; se da questo rapporto, così essenziale alla società umana, togliamo l'elemento razionale, non resta altro che il godimento. Epperò in buona logica il comunismo distrugge radicalmente tutta la idea del diritto; non resta neanche la giustizia prudenziale della teoria sociale, che, cioè, l'operaio più abile e solerte debba avere più che gli altri.

Adunque la concezione materialista dell'universo è giunta oggidì a rigor di logica all'ultima sua perfezione pratica con queste quattro parole sacramentali: abbasso il *cristianesimo*, la *monarchia*, il *matrimonio*, la *proprietà*. Le teorie sociali e in ispecie il comunismo presero sul serio la filosofia materialista (Locke, Elvezio, ecc.), appunto come fece la teoria rivoluzionaria di Sidney e Rousseau della filosofia razionalista (Cartesio, Grozio, ecc.).

Di una tal guisa però noi notammo in questa direzione soltanto l'elemento distruttivo che essa contiene; e non si può al certo negare che questo prevalga senza paragone. — Esso distrugge il regno di Dio, l'ordine morale della vita; ma però ha anche un germe di produzione, come il sistema della rivoluzione. La libertà, la uguale libertà degli uomini è anche una parte dell'ordine morale, sebbene non sia la sola; e si era naturalmente spinti a farla valere a fronte della tracotanza di una classe particolare e della dura oppressione e

spesso anche umiliante della più numerosa parte del popolo. Nello stesso modo il soddisfacimento materiale e la distribuzione del soddisfacimento necessario per ogni uomo, è una parte dell'ordine morale, ed è un dovere farlo valere specialmente nelle condizioni della più eccessiva abbondanza da un lato e della estrema deficienza dall'altro, sebbene anche in questo caso non s'intenda nel retto senso. Mediante il liberalismo gli uomini indipendenti, i possidenti pervennero a riconoscere la loro dignità e la partecipazione che essi debbono avere nella istituzione della cosa pubblica; la teoria sociale almeno sarà un impulso, acciocchè i non possidenti arrivino a conseguire la misura del soddisfacimento che loro compete. Nello stesso modo che ora è cosa impossibile, che la nobiltà tenga, a fronte della classe cittadina, lo stesso grado che occupava prima della rivoluzione, così sarà un giorno impossibile, che si lascino i fanciulli perire nelle fabbriche, gli operai soccombere al sopraccarico del lavoro, o venga abbondonato al suo destino chi ha voglia di lavorare, mettendolo nell'alternativa, o di trovar lavoro o di morire di fame. Perciò bisogna opporsi alla teoria razionalista del Diritto naturale e della rivoluzione, come alla teoria sociale materialista nel loro complesso, perchè sono perverse e perniciose; ma non si possono disconoscere le verità importanti, ossia i veri motivi che esse contengono; si deve cercare di appropriare queste verità ad un concetto universale e vero e compiuto del convitto umano. L'utilità positiva apportata dall'etica razionalista e dalla filosofia del dritto, venne in generale accennata nei capitoli anteriori. Quanto alle teorie sociali, io tentai di ciò fare nel 2° tomo di quest'opera (1); dove esse sono più accuratamente esposte ed esaminate nei loro caratteri particolari. L'importanza e perciò anche i punti di

(1) Vedi Sez. II (V libro), § 25.

verità che si trovano nelle teorie sociali, per la natura stessa della cosa, sono piuttosto un carattere nazionale-economico che etico e giuridico-filosofico. Per questo motivo in una storia della filosofia del diritto, si deve rinunciare anche ad esporle in un modo più particolare e minuto; a ciò fa d'uopo d' un esame e sviluppo speciale.

LIBRO QUARTO

FILOSOFIA PRAMMATICA DEL DIRITTO

SEZIONE PRIMA

LA POLITICA MODERNA.

(Macchiavelli e Montesquieu)

Separazione del Dritto naturale dalla politica: e ragione di questa separazione. — Macchiavelli — Teoria costituzionale di Locke e Montesquieu. — Pregio e parzialità di questa teoria. — Considerazioni sulla tutela meccanica così della libertà popolare come del governo. — Grandezza scientifica di Montesquieu.

È un carattere speciale dell' epoca moderna il considerare la teoria politica (il Diritto naturale) e l'arte politica (quella che di preferenza è chiamata la Politica) come due scienze interamente separate. Questa separazione è l' opera dello spirito, che in questo periodo domina la scienza. Si vuol trovare l' Ethos

nella ragione; ma questa non ha alcun potere sugli avvenimenti e il successo naturale delle cose; ciò che è richiesto e prodotto necessariamente dalle circostanze o condizioni esteriori non si accorda con la *conseguenza* razionale in alcun modo, anzi è ad essa contrario; e però la considerazione di quelle non può essere obbietto dell' etica dello Stato. Quelli all' opposto, che nell' effetto naturale delle azioni e degli istituti giuridici, cercano delle massime per gli ordini e i negozi reali dello Stato, devono rinunziare alle conseguenze di quei principî astratti, o almeno non avere mai motivo di ritornarvi.

L' indole del tempo non offre loro altra fonte dell' Ethos; la principal cagione e veramente attiva, donde provengono gli effetti politici, è il pensiero particolare che informa la personalità dell' uomo di Stato, è la grandezza dello scopo speciale che questi si propone. Così è tolta di mezzo una di quelle due potenze, dalla cui unione procedono tutti gli effetti reali e tutti i fini ideali. Quindi ciò che fornisce i precetti morali, la ragione, non ha nessun potere sugli avvenimenti; e ciò che governa gli avvenimenti, la natura, è indifferente verso i precetti morali. Per tal guisa il Diritto naturale e la politica non hanno fra loro alcun elemento comune, anzi sono scienze interamente eterogenee. Il Diritto naturale si occupa semplicemente di ricavare le conseguenze dai principî generali, cioè, della conformità delle azioni con la ragione, senza aver riguardo all' effetto reale, alla conformità col fine (finalità); la Politica si occupa soltanto della conformità col fine, senza ricercare la razionalità de' fini. Quindi i risultati del Diritto naturale o del liberalismo, il quale non è che lo sviluppo pratico di quello, hanno il carattere di conseguenze rigorose e immutabili, di assoluti precetti di giustizia, non sono principî politici, ma principî di diritto pubblico; all' opposto i risultati della politica hanno

il carattere di mezzi e disposizioni esterne arbitrarie. Una scienza organica, la quale fosse fondata nella intima essenza e destinazione de' rapporti della vita, sarebbe necessariamente ad un tempo la scienza della *razionalità* e della *finalità*. Qui per contrario ha luogo da una parte una *filosofia astratta del diritto*, e dall' altra una *scienza meccanica dello Stato*.

Ma non ostante questa differenza, tra il Diritto naturale e la politica moderna vi ha una connessione intima. Certamente non si poteva giungere a fare astrazione da tutto ciò che è, quando la investigazione non aveva altro scopo, che quello di osservare quale possa essere l'effetto delle leggi, secondo la natura reale e concreta degli uomini, la loro maniera di operare e i loro destini. Ma il principio della nuova epoca del mondo doveva anche nella politica produrre effetti analoghi a quelli che avea già prodotto nel Diritto naturale. L' effetto immediato è questo: che le conseguenze naturali delle istituzioni sono considerate soltanto in rapporto ai fini arbitrarî e soggettivi. Da questo modo che i politici moderni tengono nell'osservare il processo degli avvenimenti umani, si differenzia essenzialmente la osservazione aristotelica. Aristotele cerca di trovare da quello la legge occulta che lo governa e di apprendere così la volontà della natura, per conoscere quindi il fine che egli si deve prefiggere. Quelli invece scelgono il loro fine ad arbitrio e casualmente, o almeno non fanno su ciò alcuna ricerca, e vogliono apprendere dalla natura solamente come devono servirsene pel loro disegno. Essi non vogliono seguire la natura come Aristotele, ma viceversa rendere la natura soggetta alla loro volontà. Possiamo chiamare il modo di procedere di Aristotele *teleologico* e quello de' politici moderni *prammatico*. — Il punto estremo di questa direzione è quello cui giunse Macchiavelli. Il suo motto è appunto questo: « è giusto ciò che conduce al mio

scopo. » Il proprio onore e quello della sua nazione preservarono Montesquieu dalla indifferenza di Macchiavelli verso la moralità: indifferenza che non si può vedere senza indignazione. Però il concetto della scelta arbitraria dello scopo e dei mezzi forma la essenza di tutta questa direzione, e però informa anche la sua attività scientifica. Ciò che ha in sè stesso il proprio fine egli lo considera in molti modi come mezzo per *altre* cose; anzi persino la libertà politica è da lui trattata come uno scopo, che gli Stati possono, ma non debbono necessariamente prefiggersi.

La prima epoca della politica moderna viene fondata dal libro di Macchiavelli « il Principe » (1). Esso è un sistema di consigli pieni di avvedutezza ed energia, ma per più aspetti degni di abborrimento e buoni a consolidare il potere principesco. Macchiavelli non ammette altra ignominia, che quella che consiste nel volere e non potere; e però si pose in dubbio se il suo libro *del principe* fosse scritto da senno. Ma in esso non domina altro carattere se non quello che si osserva ne' *discorsi* e nelle *istorie fiorentine* (2). Anche nell'ultima opera non è

(1) Macchiavelli — Il principe, 1515.

(2) Alcuni pretesero che Macchiavelli, nel suo libro *del Principe*, non solo non parlasse da senno, ma anzi facesse la satira dei tiranni, e col fingere di dare lezioni ai principi ne desse ai popoli, mettendo a nudo le nefandigie di quelli. La pruova che se ne adduce, si fonda principalmente in questo: che Macchiavelli nei *Discorsi* si mostrò diverso da quello che apparisce nel *Principe*; ma costoro s'ingannano. Il libro del *Principe*, i *Discorsi*, e le *Storie fiorentine* sono ad un dipresso informati dallo stesso spirito; ed infatti vi si leggono dettati simiglianti, come a dire, che *l'effetto scusa il fatto*, che *gli uomini non sanno essere al tutto buoni o al tutto cattivi*, che un *principe deve fare ogni cosa nuova in una provincia nuova*, che *deve essere temuto e non odiato*, che *deve accarezzare* o

mai disapprovato l'assassinio, ma solo il difetto di risoluzione e d'ingegno nell'esecuzione. L'Italia era allora non solo interamente priva di nobili sentimenti, ma persino delle virtù comuni della probità e della lealtà (1). Per una cosa sola vi era ancora entusiasmo, cioè, o di non essere dominati dagli altri, o do-

spegnere; e quando viene ne' *Discorsi* a discutere, se le promesse sieno da osservarsi, dichiara ricisamente: *Di ciò è largamente disputato da noi nel nostro trattato del Principe, però al presente lo taceremo.* Le considerazioni di Zambelli ed un articolo di Macauley nella rivista d'Edimburgo, chiariscono questo punto con grandissima evidenza. — Conforti.

(1) L'autore nel ragionare degl'Italiani de' tempi di Macchiavelli, non dice già che sopravvanzassero gli altri popoli nella corruzione, e fossero maestri di fraude e di astuzia; nè avrebbe potuto dirlo senza detrarre alla verità. Le fraudi di Ferdinando il Cattolico, che smesso l'ultimo omaggio che si rende alla virtù, l'ipocrisia, menava pubblicamente vanto di avere ingannato più di dieci volte Luigi XII re di Francia; Consalvo, il gran capitano, che tradì il duca di Calabria e lo stesso duca Valentino, i venefici di Riccardo III, i rivolgimenti e le astuzie di Luigi XI, gli stessi Borgia, non italiani, ma spagnuoli, il tradimento degli Svizzeri a danno di Lodovico il Moro, i Bresciani abbandonati dal cardinale di Sion all'ira di Gastone di Foix, ed altrettali infamie, che sarebbe lungo il riferire, dimostrano che gli stranieri non solo ne sapevano quanto e più che gl'Italiani in fatto di politica fraudolenta, ma anzi l'adoperavano a danno di costoro. Non pertanto è invalso presso di quelli il mal vezzo di chiamare *perfidia italiana* ogni azione, che contenga in sè un misto di malvagità e destrezza non comune. La qual cosa viene bellamente spiegata dal Sismondi. « *Troppo cuoceva agli stranieri di dover confessare negl'Italiani la superiorità della intelligenza e della dottrina, quindi la rappresentarono come un vantaggio necessariamente congiunto alla dissimulazione ed alla perfidia, ed arrogandosi la palma del valore e della lealtà, lasciarono a quelli con disprezzo il merito dell'accortezza e dell'astuzia.* Veggansi le dotte osservazioni del Prof. Zambelli. — Conforti.

minare sugli altri; intorno a questi due poli si aggira la saggezza politica di Macchiavelli. Come ne' suoi discorsi non hanno alcun valore tutti gli altri rispetti, quando si tratta di conservare la costituzione repubblicana, così in questo libro debbono cedere ad una sola tendenza: il consolidamento della potestà del principe. Egli non considera le cose umane come devono essere, ma, secondo la sua propria espressione, come sono; potremmo dire: come esse erano nella generazione guasta e tralignata, in mezzo a cui viveva. Egli raccomanda al principe di disfarsi de' discendenti delle dinastie congiunte; esamina quando gli convenga di mantenere la parola; come quegli che ottenne il trono per mezzo di delitti debba comportarsi per conservarselo; e trova in Cesare Borgia il suo ideale del principe accorto. Hanno torto Schlegel ed altri, quando cercano di spiegare il carattere politico di Macchiavelli, derivandolo dalla civiltà antica e specialmente dalla romana. Un tal fenomeno è al contrario un prodotto dello spirito moderno, questo arbitrio de' fini senza alcun riguardo ai mezzi è del tutto estraneo al mondo romano; Macchiavelli non ha alcuna affinità col carattere de' romani, per modo che spesso fraintende gli avvenimenti della loro storia; lo stesso pregio artistico che egli mostra come oratore e storico, non è romano. Gli manca la sostenutezza, l' orgoglio, la dignità romana; e però tu vedi in lui tutto l'ardore e la vivacità propria de' fiorentini: tutto è movimento nelle sue narrazioni, i fatti succedono ai fatti come i termini distinti di una serie, senza un punto fermo, nel quale la mente possa riposarsi, e per così dire senza mezze tinte e gradazioni; siccome nel cielo meridionale gli oggetti ti appariscono con contorni chiari e precisi, e il giorno e la notte si seguono senza crepuscolo. La teoria di Macchiavelli ha il suo fondamento, non però la sua giustificazione, nello spirito e nelle condizioni pubbliche di quell'epoca; quindi la sua grande e durevole effica-

cia. Era il tempo che la nazione non dovea essere più divisa e scissa in tante signorie nobili e bisognava costituire una monarchia forte, come potenza unitiva dello Stato. Il desiderio vivissimo di questa unità dovea destarsi in particolar modo negli animi degli italiani; i quali erano venuti all' estrema rovina, per la indipendenza, l' oppressione e le reciproche ostilità dei potenti. Questo è lo scopo, che Macchiavelli si sforza di conseguire, sebbene con mezzi non leciti. Egli ci apparisce nella teoria, quello che Luigi XI nella pratica. Così fu posto il primo fondamento del sistema moderno degli Stati.

Alla dottrina politica di Macchiavelli tenne dietro un' altra più scientifica, perchè ha per oggetto non già la convenienza (conformità col fine) delle azioni de'rettori, ma quella delle durevoli instituzioni. I suoi fondatori sono Locke e Montesquieu (1). Questa è la così detta *teoria costituzionale*; sistema che favorisce il popolo, come quello di Macchiavelli favorisce il principe. Ciò nondimeno ambidue si connettono tra loro nella loro successione storica e graduale, perchè la reale formazione degli Stati cominciò col concentramento di ogni autorità nel principe, e poi progredì sino al punto, che la nazione partecipò anch' essa di questo potere unitivo. Macchiavelli e Montesquieu ci danno entrambi l'immagine dello Stato moderno; però, secondo il carattere universale dello spirito scientifico di quel tempo, essi non lo considerano che dal lato meccanico.

Locke è il primo inventore della teoria costituzionale, cioè, quella della *divisione* necessaria de' due poteri, il legislativo e l' esecutivo. Per fondare questa divisione egli si serve de' principî del Dritto naturale e della teoria della sovranità del popolo; cioè, affermando che solo il popolo ha autorità di dar leggi a sè

(1) Locke, due trattati del governo, 1680, trattato II. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, livre XI, chap. 1, 7.

stesso, e perciò il principale ufficio del re è solamente quello di essere esecutore delle leggi. Quindi in lui la teoria si fonda meno in una ragione meccanica, che in una necessità di principî, è meno politica che giuridico-filosofica; e perciò Locke è ad un tempo predecessore di Montesquieu, non meno che di Rousseau. Ma appunto per questa cagione egli non l'ha sviluppata e determinata da quel lato politico o meccanico, come fece Montesquieu; e se Locke influì potentemente sul modo, onde la nazione inglese comprende ed attua la propria costituzione, con non minore efficacia Montesquieu formò sul continente la opinione scientifica universale, in guisa che la sua dottrina è divenuta la insegna del *costituzionalismo*, a differenza del *liberalismo*. Egli compiva un sistema, che per lungo spazio di tempo fu l'unica teoria politica dominante, come il Dritto naturale l'unica teoria giuridico-filosofica. E però conviene di esporlo, nella stessa forma che gli ha dato Montesquieu.

Gli Stati, dice Montesquieu, oltre lo scopo generale della propria conservazione, hanno ancora uno scopo *particolare*, che essi si prefiggono, come i romani la conquista, gl'Indiani la religione, i Cinesi la quiete pubblica, i Marsigliesi il commercio. Così uno Stato può prefiggersi anche come scopo particolare la *libertà politica*; questo fece l' inglese, e i principî della sua costituzione sono i principî universalmente necessarî per la politica libertà. Quest' ultima è, secondo Montesquieu, la indipendenza e sicurezza dell' individuo di non essere disturbato nella sfera a lui accordata dalle leggi; e però non può essere conseguita, se non con una istituzione, che renda impossibile l' abuso del potere dello Stato. A questo fine il potere, secondo i suoi diversi rami, dev'essere scompartito in diversi subbietti, cosicchè questi reciprocamente si circoscrivano *(il faut que par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir)*. In questa reciproca limitazione de' poteri l'individuo resta assicurato nella

sua sfera legale. La riunione de'tre poteri *legislativo*, *giudiziario* ed *esecutivo* distrugge, e la loro separazione costituisce la libertà. La prima cosa che si richiede è la separazione del potere giudiziario; essa esiste di già in tutti gli Stati d'Europa. L'altra cosa poi è la separazione del potere legislativo ed esecutivo; e questo è il principio essenziale della costituzione inglese, nel quale è fondata la libertà politica di quel popolo. Il potere legislativo deve spettare ad una assemblea di rappresentanti del popolo, il potere esecutivo ad un individuo, ad un monarca; in parte perchè solo il popolo ha dritto di dare a sè stesso delle leggi, e non può farlo direttamente di per sè (quì anche Montesquieu si divaga nella teoria del Dritto naturale), in parte perchè un' assemblea è più atta a deliberare; un individuo è più fatto ad una *risoluzione attiva* e ad un' *azione momentanea*. Il potere legislativo deve anch' esso suddividersi in due corpi, i quali abbiano il dritto di opporsi l' uno all' altro; l' uno è costituito di deputati scelti da tutte le classi, l' altro è formato *in modo ereditario*, della classe più elevata, delle persone ragguardevoli per natali, ricchezze, dignità, tanto per tutelare questi privilegiati contro il più gran numero delle altre classi, quanto per istituire un nuovo limite reciproco nella sfera di questo potere. Ora il potere esecutivo (il principe) non può opporre un limite efficace al legislativo, se non avendo anche una parte negativa nella formazione delle leggi, cioè, la facoltà del *Veto*; senza ciò l' assemblea legislativa potrebbe con una legge annullare lo stesso potere esecutivo. Per altra parte il potere legislativo non può opporre un limite efficace all' esecutivo, se non invigilando e assicurando la esatta esecuzione delle leggi, non già con un impedimento preventivo, perchè ciò distruggerebbe ogni esecuzione, ma mediante la risponsabilità dopo il fatto, e la punizione se fa bisogno. Però a questo modo il potere esecutivo sarebbe del tutto dipendente dal legislativo, e quindi non potrebbe

essere di contrappeso a quello. Ora viene il rimedio, nel quale sta la sommità di tutto il sistema: il possessore del potere esecutivo deve essere senza risponsabilità *(sa personne doit être sacrée);* ma i suoi consiglieri devono essere risponsabili, ed egli non deve potere niente eseguire senza la firma, e quindi la guarentigia di un consigliere. Questo è il compimento del meccanismo nella *bilancia* de' poteri indipendenti. « Qui voi avete, dice Montesquieu, la costituzione fondamentale del governo, di cui parliamo. In questa specie di governo il corpo legislativo consta di due parti; di cui l' una rattiene l'altra mediante il diritto della limitazione reciproca. Ambedue sono vincolate dal potere esecutivo, e questo pure a sua volta dal legislativo. Questi tre poteri dovrebbero così ridursi all'immobilità e all'inazione; ma siccome il movimento necessario delle cose con sè conduce ad esssere attivi, così saranno costretti ad andare di accordo *(concert).* »

La differenza fra Locke e Montesquieu è evidente. Montesquieu non insegna, che questa costituzione sia assolutamente necessaria, e non deduce l' elemento fondamentale di essa da questa necessità, ma al contrario dà risalto all' effetto meccanico della separazione de' poteri, elevandolo a principio sostanziale e sviluppandolo in un sistema. Egli misura con questo principio tutte le forme governative, anche la differenza fra monarchia e dispotismo, e ne deduce un tale meccanismo di costituzione e così perfetto ne' particolari, che invano cercheresti il simile in Locke.

Questa teoria ha il gran merito di avere esposto in modo più che chiaro ed esatto la parte meccanica della costituzione dello Stato, e specialmente della inglese. Essa non solamente ci mostra la natura e la condizione propria delle funzioni diverse del potere dello Stato, ma mette in luce questa verità, che la separazione di queste funzioni e la diversità degli elementi che

in esse concorrono, ci procura la guarentigia della libertà. Però il suo grave errore consiste nel considerare il lato meccanico come il principale, anzi l'unico. Lo scopo dello Stato è inteso da Montesquieu in modo solamente esterno e negativo. Per lui questo scopo non è un bene *positivo*, non è la grandezza e la nobiltà nelle istituzioni proprie dello Stato e della vita, della quale lo Stato è forma, sostegno e tutela; non è la perfezione delle condizioni pubbliche; ma solamente la libertà dell' individuo, e consiste nel *rimuovere* ogni ostacolo che possa impedirne l'azione. E però il potere dello Stato non è considerato che dal lato dell'abuso che se ne può fare *(lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir)*, non ha altro ufficio se non quello di *neutralizzarsi* da sè stesso. Per soprappiù egli riconosce negli elementi della costituzione soltanto il meccanismo della limitazione reciproca, e non la sua importanza organica e vitale, quella della monarchia e della aristocrazia territoriale, e si arresta alla separazione de'poteri, senza trovare ad un tempo il vincolo della unità. La costituzione inglese, da cui è ricavata questa teoria, non consta di simili elementi meccanici, e non ha una simile divisione di poteri. In quella il re non è un individuo, che è preso dal seno della moltitudine col solo scopo di curare la esecuzione delle leggi, al che fa bisogno di una risoluzione momentanea, e di limitare il Parlamento; ma egli è il capo della famiglia dinastica, la quale storicamente è in una condizione superiore a quella del popolo, ed è il sostegno personale della maestà dell' ordine politico. La *Pairie* non è un mero contrappeso de'rappresentanti del popolo; ma un elemento popolare di sua natura e di una importanza politica sua propria. Similmente nella costituzione inglese i poteri legislativo ed esecutivo non sono in sè separati e solamente tenuti insieme con un vincolo esterno, cioè, il *veto* reale; ma sono in origine una sola cosa nella sovranità del re, e solo per una di queste funzioni si aggiunge la uguale parteci-

pazione del Parlamento (1). Anzi, a vero dire, secondo la costituzione inglese, non esiste il semplice *veto* del re quanto alla legislazione. Se così fosse, bisognerebbe presupporre che il Par-

(1) Coloro i quali fanno le maraviglie che il sistema *parlamentare* in Inghilterra proceda con tanta esattezza, dovrebbero ricordare che quivi il lavoro della libertà, di sua natura lungo e difficile, sostenne la pruova di rivoluzioni secolari e di rovine portentose. — La nazione inglese ha patito nei tempi andati la tirannide regia, la militare, ed anche la popolana; ma non ha smesso mai alcuni principi, nè transatto con alcuni dritti che riguardò come inconcussi. Uno de' quali fu questo: che le imposte non potessero riscuotersi, qualora non fossero stanziate dal parlamento, e questa tenacità nel sostenere un simigliante diritto, fu cagione ch'ella in corso di tempo ampliasse le sue franchigie; perocchè i re d'Inghilterra ad ottenere i sussidî dal parlamento erano necessitati a concedere maggiori larghezze. Onde che l'illustre storico Macauley ebbe ad osservare, che lo spendio senza misura e lo scialacquo, che i re d'Inghilterra facevano a pro' de' loro favoriti, giovò alla libertà. La vera cagione per cui la costituzione in Inghilterra ha fatto maravigliosa pruova, si è ch'ella è storica e nazionale; si svolse a poco a poco secondo il bisogno, e non vi fu portata altronde bella e compiuta come merce straniera; in somma la costituzione inglese non è scritta, ma rinsanguinata, incarnata ne'costumi, per modo ch'ella è un essere sostanziale, una cosa che vive e si muove. Gli uomini di Stato, anzi tutti coloro i quali partecipano, o possono partecipare al governo, non saprebbero pur pensare quelle subite apostasie o quei rapidi trapassi che si vedono negli uomini appartenenti ad altre nazioni. — Le leggi sono fatte pei popoli, e non già i popoli per le leggi, perocchè i popoli non sono già un'astrazione, ma una realità vivente. È agevole quindi spiegare la mala pruova che fecero le costituzioni subbiettive e forestiere, le quali non hanno alcuno addentellato nella storia. Non pertanto anche una costituzione subbiettiva può mettere radice e divenire obbiettiva e storica per mezzo di opportune leggi che l'esplicano ed attuano, come qualche esempio potrebbe dimostrarlo; ma si richiede tale riunione di circostanze favorevoli, che la cosa è piuttosto singolare che maravigliosa. — Conforti.

lamento emani da sè solo delle leggi (*statutes* e non semplici *bills*), le quali poi il re, come i tribuni della plebe in Roma, non faccia che inibire. Ora la cosa sta piuttosto a questo modo: che il re emana le leggi, però solamente col consenso o, come si stabilì nella forma esterna, solamente dietro la proposta del Parlamento. « L'*assento* » è una sanzione positiva della legge, e non un semplice *veto*. È innegabile che ivi il Parlamento determina effettualmente le leggi; ma determina non meno effettualmente la esecuzione e il governo, anzi sopporta a malincuore un *veto* del re. Nella costituzione inglese il potere dello Stato *in diritto* è tutto nelle mani del re, ma *in fatto* appartiene indivisibilmente e in una misura preponderante al Parlamento. Ha ragione Rousseau, quando osserva che, dividere il potere, come ha fatto Montesquieu, è lo stesso che voler dividere un uomo, dando ad una parte la volontà, all'altra l'intelletto, la memoria. I successori di Montesquieu svilupparono con maggior ampiezza e a rigor di logica il carattere meramente meccanico. Essi tolgono di mezzo tutto ciò che rimane di elemento naturale-aristocratico e vogliono due Camere omogenee, divise soltanto secondo il caso o la scelta, e trascurano l'equivalente di una unità organica, cioè, la partecipazione indiretta del potere esecutivo al legislativo per mezzo del *veto*, e vogliono un principe, il quale non faccia che *eseguire* le leggi. Questa dottrina fu più appresso professata da molti, e introdotta in parecchie effimere costituzioni dell'Europa Romana. La forza conservativa che è contenuta nella forma politica veramente costituzionale, cioè, nella inglese, consiste soprattutto nel suo carattere organico; cioè, ciascuno de' suoi elementi propri e naturali ha, per così dire, il suo centro di gravità e la sua misura in sè medesimo secondo la sua particolar natura, e perciò egli mantiene e limita ad un tempo sè stesso e gli altri. Al contrario, in questo puro meccanismo, come viene esposto dalla teoria costituzio-

nale, non vi ha per alcuno di questi elementi la necessità di prendere quell'ordine e disposizione particolare, perchè sono tutti di lor natura omogenei; e così ciascuno si sforza a soverchiare ed opprimere l'altro. Da ciò nasce una lotta di distruzione reciproca, che termina nella prevalenza di un solo elemento (del consiglio de'500, del direttorio ecc.) (1).

In simile guisa la scienza politica di questo periodo ha uno scopo negativo, come il razionalismo un principio negativo; e se il Diritto naturale determina lo stato umano in conformità della sua regola mediante la legge logica, la teoria politica lo determina in conformità del suo fine, mediante la legge meccanica. In conseguenza di tutto ciò, sin dalla fine del passato secolo è invalso quasi generalmente il costume di comprendere le costituzioni politiche nella seguente maniera: dover esse sotto ogni rapporto essere instituite in modo che i rettori non solo adempiano l' ufficio loro, ma non possano non adempierlo, che non dobbiamo in nulla rimetterci alla loro libertà e discrezione, ma esigere che adempiano a tutto necessariamente e immancabilmente. È evidente che il motivo di simili teorie

(1) Si dice e si ripete spesso che il sistema costituzionale consiste nella divisione de' poteri; i quali, confusi ed implicati nella barbarie, si esplicano e si separano a misura che la civiltà progredisce, appunto come il germe esplicandosi, produce il tronco, i rami, le foglie, i fiori, i frutti. Ma se è vero che il sistema costituzionale è fondato sulla divisione de' poteri, è vero altresì che esso non può prosperare e mettere radice, senza il loro accordo ed armonia. Quando essi discordano, e profondamente discordano, l'uno de'poteri è destinato a perire sotto i colpi dell'altro. Gli uomini sono più potenti delle istituzioni; perocchè queste sono immobili, astratte, prive di movimento, dove che quegli sono cosa vivente ed attiva, anzi sono l'unico istrumento, per cui le istituzioni possono prendere l' essere di persona. — Conforti.

consiste nel difetto di confidenza. Negli uomini, ne' rettori non si può porre alcuna fede; la loro volontà può essere buona, potrebbe però anche essere cattiva. Non si può essere certi e sicuri, che quando si ha un potere che stia sopra di loro, un potere che domini la loro volontà. Ora si domanda quale è questo potere? Un'epoca credente lo cerca senza pregiudizio della propria precauzione, nell'onore, nel ribrezzo morale, nel timore di Dio, come dice Giuseppe: Non paventate, perciocchè io sto sotto Iddio! lo cerca in pari tempo nella sua potenza che si manifesta attualmente nel mondo, che governa gli avvenimenti e li assicura, laddove non basta nessun consiglio. Ma se l'uomo è isolato dalla grande armonia e connessione dell'universo, se è separato dal suo vero centro, egli non si crede salvo e sicuro, se non quando lo aiuta una legge, la quale non possa essere diversa ed operare diversamente da quello che è, e però non possa mai mancare di soccorrerlo e tutelarlo. La legge meccanica è il solo rifugio che rimanga. Quindi si crede che ad essa debba essere soggetta non solo la decisione delle relazioni naturali, la forza militare, il danaro, i rapporti commerciali, ma anche la natura umana e i suoi istinti vitali, presupponendo a questo modo che possano essere materia di calcolo matematico. Quindi la idea dell'equilibrio europeo, compreso in una maniera puramente meccanica (senza considerare per nulla e riconoscere le individualità de' popoli date dalla natura); quindi il calcolo della sicurezza nello Stato, come se si trattasse degli effetti d'una macchina. Così nessun popolo deve soggiogare l'altro, nessun potere nello Stato oltrepassare i propri limiti; e a ciò non deve essere mestieri dell'aiuto di colui, nel quale non si ha alcuna fede, perchè nessuno ne conosce i disegni e le intenzioni, e perciò l'aiuto potrebbe fallire, quando altri dovesse fidarsene; ma devono bastare le istituzioni, le quali senza coscienza ed elezione e in

virtù della loro natura rendono impossibile simile soggiogamento o eccesso. Nello stesso modo che il razionalismo cerca un principio del mondo ed un nesso delle cose con quello, cosiffatti che non solamente *siano*, come Dio e l'azione di Dio, ma non possano non essere, cioè, cercano l'essere stesso e il contenuto logico dell' essere; così questa politica cerca una istituzione, nella quale non si abbia bisogno di aver fede in alcuno, ma tutto ciò che si desidera esisterà e avrà luogo, perchè non può non sussistere, non può mancare. Secondo il Diritto naturale l'uomo soltanto e la legge logica debbono determinare il diritto e la morale; quì al contrario l'uomo soltanto e la legge meccanica debbono determinare ciò che produce gli avvenimenti e il successo. Anche in questo rapporto la filosofia del diritto prammatica e l'astratta hanno la stessa sorte; entrambe vogliono affrancare l'uomo, ed entrambe, volendo pure affrancare tutti, e però dovendo cercare un vincolo che li rattenga e stia sopra di loro, giungono a sottoporlo ad una legge immobile e senza volontà; l'astratta filosofia alla necessità razionale, la prammatica al meccanismo politico.

Platone spiegò tutto il compito dell' uomo in quello dello Stato; a noi torna sempre più naturale di tenere la via opposta. Le istituzioni che assicurano la costituzione dello Stato hanno lo stesso valore che le cautele e precauzioni degli individui. Ora havvi una grandissima distanza fra l'uomo che sdegna di usare i parafulmini, perchè la fine di ogni cosa è in mano di Dio, e l'uomo di Gianpaolo, che non esce di casa, senza portarne uno con sè. Quello che distingue l'uno dall'altro non è solo il grado di precauzione; ma nel primo caso le occupazioni della vita non sono disturbate e interrotte ad ogni istante, e ciò che l'uomo può procacciarsi solamente con la propria attività, non se lo deve promettere oziosamente dalla fede che ha in un'assistenza superiore. Per contrario nel secondo caso,

quell'ansia e sollecitudine, la quale vuole calcolar tutto, prende su di sè la miglior parte della forza e dell'attività, le quali dovrebbero essere applicate ad uno scopo più elevato che non è una tale sicurezza. Bisogna confidare in colui che impone questo fine ; egli prenderà sopra di sè quella cura che noi dobbiamo tralasciare , e coloro che, mancando di fiducia non attendono alla propria destinazione, per pensare solamente alla sicurezza e alla difesa di sè stessi, commettono un delitto verso di lui ; il quale oltre a ciò, posto che non ci soccorra in alcun modo, perchè nessuno ha bisogno di questo soccorso, cadrebbe anche nel ridicolo. Lo stesso dicasi quanto agli Stati. Questo calcolo de'poteri nello Stato e de'governi l'uno verso dell'altro, e questa tendenza alla distribuzione dell'autorità, perchè essi secondo le leggi naturali, limitandosi reciprocamente, si astengano dall' abusarla, è un progresso ed una gloria de' tempi moderni; ma questo lato negativo della vita non dee diventare positivo. Il meccanismo costituzionale deve essere un limite pel potere dello Stato; ma esso non deve determinarne eziandio l'attività in una maniera positiva. Non bisogna considerarlo come la sola ed universale guarentigia del giusto e dell'onesto ; ma deve essere aperta un'ampia sfera di libertà per la quale si richiede confidenza nel governo, e non già mezzi di sicurezza contro di lui. All'opposto, la coscienza, che qualunque calcolo umano non basta, deve da per tutto impedire la scelta d'istituzioni ignobili , perchè apparentemente sono le sole che ci rendono certi della riuscita. Ciò dicasi tanto del governo verso il popolo, quanto viceversa. Se l'uomo soltanto e la legge meccanica indirizza gli avvenimenti, egli non ha che l'alternativa seguente: o di servirsi di ogni mezzo in conformità di questa legge, o di sacrificar sè stesso, e questo sarebbe in tal caso il suo stato. E se egli non vuole appigliarsi a questo ultimo partito, anzi non lo può, non gli resta che il primo: — così Mac-

chiavelli. Da ciò è manifesto, che per vedere come sia venuta al mondo la dottrina di Macchiavelli, non fa d'uopo di circostanze ed intenzioni particolari; essa non è che lo sviluppo conseguente dello stesso principio, che generalmente era tenuto come vero e giusto. Se si affida ad una potenza superiore ancora qualche cosa da reggere, cade tutta questa specie di politica; o si vuole curare da sè ogni cosa, e allora si riesce inevitabilmente alla dottrina di Macchiavelli; il quale è lo Spinosa della politica. La stessa separazione dal Dio vivente conduce di necessità nella filosofia, allo spinosismo, nella politica, al macchiavellismo; l'uno e l'altro appaiono sul cominciare di questo movimento intellettuale, che noi abbiam cercato sinora di esporre, talchè si manifesta incontanente nell'una e nell'altra sfera in modo chiaro e deciso. Entrambi furono tacciati d'eretici da quelli che vennero dopo; sebbene costoro non abbiano fatto che seguitarli, e per l'unico motivo, che essi sapeano ciò che voleano, e aveano il coraggio di non tremare innanzi ad alcun risultato, a cui possa condurre il sentiero una volta battuto. — Similmente la teoria di Montesquieu, nel suo genere, riesce a privare di ogni motivo morale il rapporto fra principe e popolo, e a fondarlo sul solo meccanismo.

La storia moderna ci mostra tanto il vero aspetto di questa politica negativa, quanto anche il suo lato pernicioso, se si vuol mutare in positiva. Ad essa andiamo debitori di quella forma degli Stati, che sola li rende degni di questo nome, secondo la quale l'ordine del tutto penetra ed avviva ciascuna parte e trova in sè stesso una costante tutela contro l'arbitrio accidentale dell'individuo. Ma quando si vuol considerare come il fine vero e reale dello Stato, essa offende quelle esigenze morali, a cui, propriamente parlando, dovrebbe servire. Così le individualità de' popoli vennero date in balia del sistema dell'equilibrio. Perchè fosse assicurata meccanicamente la esecuzione

delle misure governative si fece ingiuria all'onore, al diritto e alla libertà di cittadini mediante la polizia segreta, le visite domiciliari e la violazione del segreto delle lettere. E viceversa il partito popolare, quando venne al potere, ridusse il re ad una nullità politica, acciocchè non potesse abusare menomamente dell'autorità. Finalmente invalse il costume di credere che la moralità, la sincerità e l'onore non debbano aver alcuna parte ne' rapporti politici, che qui niente altro importi, se non di spiarsi e soperchiarsi a vicenda. Così la politica fu privata di tutto ciò che è *universalmente umano*; perchè, come dice Platone, non è possibile, che la stessa natura ami la verità e la menzogna. Alla voce dell'uomo retto, che essa offendeva, la politica non poteva opporre altro che la superbia, dicendo che egli non s'intende di tali cose, che questi minuti riguardi, come sono l'umanità e la verità, non meritino alcuna considerazione innanzi ai grandi interessi degli Stati, cioè, ad un meccanismo, il quale non ha altro scopo che la sicurezza. L'uomo di Stato guarda con disprezzo alle forme meschine, infeconde della filosofia delle scuole; ma le teorie della politica erano in questo tempo non meno prive di potenza spirituale e creativa. À questo termine si viene di necessità, quando la politica non ha altro fine che quello di assicurarsi contro ogni cosa possibile e imaginabile. Però la stessa riuscita insegna, che l'equilibrio, il meccanismo costituzionale, le visite domiciliari ed ogni slealtà e simulazione non danno ciò che si vuole. Le leggi meccaniche non servono meglio a regolare gli avvenimenti reali, che le categorie logiche a procurarci le cognizioni. Al contrario, un popolo può esser certo di avere un governo giusto e legale anche quando non possedesse i più estremi mezzi meccanici di difesa (l'arbitrio di ricusare il pagamento delle tasse, l'assoluta risponsabilità de' Ministri); e per altra parte un governo nobile non ha d'uopo di stillarsi il cervello ad inventare

raggiri, circondarsi del velo del mistero, per violare il diritto e la dignità dell'uomo; ma esso può fidare nella sua buona causa e procedere all'opera onestamente e sinceramente. Allora in verità ognuno confida non già che la buona causa lo possa proteggere, ma che Dio lo assisterà, perchè per lui solo la causa è buona ed egli l'ha scelta.

Montesquieu, oltre questa idea sviluppata nel meccanismo del potere dello Stato — nella teoria costituzionale — ha ancora un altro merito per la conoscenza scientifica del diritto. Imperocchè egli si fa ad osservare il risultato delle leggi, la convenienza de' mezzi non solo relativamente alla instituzione del potere dello Stato e per lo scopo della libertà politica, ma in tutti i rami della legislazione e per tutti i fini degli Stati che gli occorrono nella storià. Egli ci dà un sistema compiuto di politica. Prima di lui, la filosofia del diritto e la politica si erano occupate de' principî o de' risultati soltanto in generale, senza attendere alle condizioni e circostanze particolari; Montesquieu trae fuori la scienza da queste generalità vaghe e indeterminate, considerando le istituzioni giuridiche (le « leggi ») nella loro connessione con tutte le condizioni di un popolo: la natura del paese, il clima, il temperamento, i costumi, la cultura, la religione. Egli in ciò segue la via che già aveano tenuta prima di lui Aristotele e poscia Bodino.

Ma in questi tutto ciò è mescolato con altre cose; in Montesquieu, al contrario, questa idea delle leggi e le corrispondenti investigazioni appariscono, siccome l'unico fine del suo libro, epperò non solamente il pensiero fondamentale diventa più chiaro e preciso, ma gli stessi risultati riescono oltremodo più ricchi; il che non accade in Aristotele e Bodino. Tra questi risultati si distingue in modo specialissimo la sua teoria de' *motivi delle diverse forme di governo;* che, cioè, il motivo del di-

spotismo sia il *terrore*, quello della monarchia l'*onore*, quello della aristocrazia la *moderazione*, quello della democrazia la *virtù*. Da questi motivi che egli definisce con minor chiarezza e precisione che non adoperi nello svilupparli, ricava tanto delle massime governative, quanto delle istituzioni per ogni specie di costituzione; e il modo, onde le comprende, è vero e profondo. I motivi del terrore e della moderazione hanno appena d'uopo di più precisa spiegazione. Per *Onore* intende Montesquieu non già l'ambizione, ma la vera stima che l'uomo ha di sè stesso, la quale ne' popoli germanici fino al presente deriva dalla nascita e dal servigio del principe. Essa consiste nel sentimento che non si debba operare, se non conforme al proprio onore, all'altezza della propria destinazione, ed è specialmente un legame che ci congiunge al principe, come quegli che è, per così dire, il centro di ogni autorità di natali e di ogni valore morale di principî. È fuori dubbio, che tutta la forza della monarchia sino all'èra costituzionale consiste nel coltivare questo sentimento; il quale anche oggidì non dovrebbe cessare specialmente nei funzionari pubblici, sebbene ora il servizio regio e quello della cosa pubblica si identifichino quanto alla sostanza. Del resto il profondo significato etico di questo carattere germanico è riposto nel rispetto grandissimo della destinazione morale, universale e della sociale in particolare, con la quale l'uomo considera sè stesso, la propria personalità, come una e medesima cosa; per modo che non si possa in alcuna parte derogare a quella, senza compromettere questa e viceversa; e questo carattere esiste nella sua forma vera o degenerata, secondochè si fa valere l'altezza della destinazione più del soddisfacimento personale, o per contrario la persona più del rispetto che si deve, come a cosa sacra, alla propria destinazione e condizione della vita. In questa vera forma, esso non dovrebbe al presente essere di-

strutto nella nobiltà, ma anzi diventare un bene comune della nazione. In Francia esiste qualche cosa di questo genere. Per *Virtù*, come motivo della democrazia, Montesquieu intende, secondo egli stesso dichiara, l'amore dell'uguaglianza, o come si potrebbe anche aggiungere, l'amore della legge che ha valore uguale per tutti. Il soddisfacimento che si prova nell'amministrazione immutabile della legge (*lex est res dura inexorabilis*) e il rigoroso adempimento della stessa per parte dell'individuo, il rinunciare al privilegio personale e la gelosia verso il privilegio altrui: questo è il sentimento su cui si fonda la democrazia. Quì non s' intende certo la virtù nel senso proprio e generale, cioè, la purezza de' costumi; ma non si può negare che così in Montesquieu, come nella realtà entra sempre in qualche parte il concetto di quella; perocchè quel sottostare con tanta esattezza alla regola dell'esistenza comune, non è certo compatibile con la mancanza de' buoni costumi, ma presuppone una tale qualità d'animo, che anche nella vita privata si assoggetti alla regola. Epperò è indubitato che la democrazia può esistere molto meno dell'aristocrazia o, se si vuole, anche della monarchia, senza la virtù del popolo nel vero senso. In generale nella democrazia il carattere degli uomini deve supplire a quello, che nella monarchia ci è guarentito dalla forza e solidità della forma governativa. Una forza maggiore di conservazione che non sono questi quattro motivi, ci è data per tutte le forme di governo dal cristianesimo vivente, come lo dichiara lo stesso Montesquieu (1). Però, conviene aggiungere che le diverse for-

(1) « *Les principes du Christianisme bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques et cette crainte servile des états despotiques.* »

mazioni degli Stati conservano sempre le proprie e speciali esigenze, e però anche la propria loro morale individualità, e quindi il sentimento cristiano non distruggerà questi motivi dell'onore nella monarchia e della severità dell'ordine giuridico nella democrazia, ma li renderà migliori.

Il servigio che Montesquieu ha reso al genere umano, aprendo questa nuova via, ha un'importanza più universale e però più grande che la teoria costituzionale, anzi questa stessa apparisce in lui, solo come una parte de' suoi meriti verso la scienza. Quindi la sua fama immortale. Egli è in ciò il precursore di quella maniera larga e profonda di giudicare la storia, come oggidì è rappresentata dalla scuola storica in giurisprudenza, dalla filosofia speculativa e da altre direzioni scientifiche. Ma la parzialità del suo concetto prammatico, che, cioè, tutto sia nato e debba sussistere come mezzo per uno scopo, lo impedisce ancora di comprendere in tutta la loro profondità quelle stesse idee che formano la sua gloria, come dimostreremo più particolarmente nella sezione terza di questo libro.

Göschel, fogli staccati (III, I, 305.) ha ingegnosamente notato questo passo, come quello in cui Montesquieu sorpassa sè stesso, e in pari tempo indica il vero rapporto del Cristianesimo con quei motivi.

SEZIONE SECONDA

RAPPORTO DEL COSTITUZIONALISMO COL LIBERALISMO

Ciò che havvi fra loro di comune e di opposto — Costituzionalismo del 1789. — Siéyès — Costituzionalismo sotto la Ristorazione: Beniamino Constant. — I Dottrinari. — Vero Costituzionalismo.

Il Dritto naturale e quindi nell'ultimo suo perfezionamento il liberalismo è la teoria giuridico-filosofica del secolo, il costituzionalismo la sua teoria politica. Ambidue hanno lo stesso fondamento: la libertà e il dritto dell'uomo; ma però seguono una direzione affatto differente, quello come teoria della razionalità o della giustizia; questo come teoria della finalità; e perciò riescono anche a risultati del tutto opposti. Il costituzionalismo, avendo di mira il successo, vuole la divisione del potere, perchè la *massa* nella sua stessa autocrazia distrugge la propria libertà; il liberalismo, secondo la conseguenza tratta dal diritto assoluto ed uguale dell'uomo, vuole il dominio indiviso ed esclusivo della *massa*. Così nella rivoluzione essi andarono di accordo in sulle prime e rovesciarono l'antica monarchia — fu il trionfo del prin-

cipio della soggettività sull' autorità oggettiva —; ma poscia vennero di necessità a conflitto tra di loro. Una parte richiedeva il meccanismo delle due Camere e del *veto* regale, l' altra una rappresentanza nazionale indivisa ed illimitata. La teoria giuridico-filosofica trionfò della teoria politica. La violenza e la furia del liberalismo distrusse le massime della teoria costituzionale; caddero le due Camere, il veto del re, finalmente lo stesso re. Dopo ciò s' imprese ad attuare la teoria di Rousseau in tutta la sua estensione. Più tardi, dopo caduto il governo del terrore, si fece di nuovo ritorno al meccanismo della divisione del potere, non nel senso primitivo di Montesquieu, ma nel senso di Siéyès.

Se s' intende la teoria di Rousseau e quella di Montesquieu nella loro forma peggiore, dal loro lato più falso, e così poi si uniscono insieme, si avrà il sistema politico di Siéyès. Il principio della volontà universale, posto da Rousseau, la quale sebbene nata dalla volontà individuale, pretende almeno, quantunque a torto, di valere come una volontà *unica*, — un tal principio perde nelle mani di Siéyès questo carattere dell' unità e diventa un semplice aggregato, cioè, la pluralità de' voleri individuali. Per la qual cosa il numero è il principio supremo di Siéyès, ed ogni *valore* politico si determina secondo lui come un esempio di calcolo. Se si dimanda quale importanza aver debbano la nobiltà ed il clero nella costituzione, egli risponde: essi sono una novantesima parte dei Francesi. Se si domanda se il re debba avere un *veto*, egli risponde: il re è solo un francese rimpetto a 25 milioni di francesi. Similmente la reciproca limitazione de' poteri stabilita da Montesquieu, la quale conteneva ancora qualche elemento organico, e oltre a ciò constava di poteri reali, sebbene formati artificialmente, — questa limitazione è compresa da Siéyès unicamente in modo meccanico. Gli elementi

che bisogna limitare, devono derivare da una materia del tutto omogenea, cioè, dalla intera *massa*, e devono anche rimanere del tutto omogenei; perciò non possono divenire sostegni stabili di autorità, ma solo pel momento mantenere un dritto d'equilibrio. Quindi egli rigetta il *veto* del re e la Camera de' Pari, ma vuole (come già lo dichiarava nel suo scritto sul terzo stato), che i rappresentanti del popolo si dividano in due Camere, anzi in diverse Camere che si limitino reciprocamente. Il così detto potere esecutivo è interamente sottoposto al legislativo, e tutti gli impieghi ed uffici devono essere di natura precaria e dipendere sempre dalla elezione. Di questa guisa la dottrina della propria limitazione meccanica del potere, e quella dell'indivisa ed assoluta sovranità della *massa* vengono, a dir vero, riunite teoricamente; ma, quanto al risultato, quella limitazione non è atta nè a moderare il dominio delle *masse*, nè a conservare il potere stesso. Da questo spirito s'informarono le susseguenti costituzioni della Francia sino all'imperio; e nessuna era sufficiente ad esistere. La più squisita caricatura del principio che le informava, ci è data nel progetto di costituzione che Siéyès presentava al primo console Buonaparte. Secondo questo progetto sta a capo dello Stato un grande elettore (*proclamateur, électeur*), il quale è inamovibile, non risponsabile, e rappresenta la nazione in faccia agli altri Stati; costituisce il governo (consiglio di Stato e ministri) di candidati che vengono proposti dal popolo; ma egli stesso non ci ha parte alcuna. Il potere legislativo è diviso prima di tutto in tre organi: il governo così formato, il tribunato del popolo e il magistrato legislativo propriamente detto. I primi due debbono compilare i progetti di legge e difenderli o combatterli fra di loro, e il terzo decide. A questi si aggiunge ancora un tribunale di giurati, il quale, sull'appello del governo o del tribunato,

può cassare la sentenza del magistrato legislativo. Tutti questi magistrati sono parimente scelti tra il popolo e dal popolo e per breve tempo. Del resto, un grande elettore di tal fatta, il quale divora 6 millioni di rendita, compone il governo di candidati, rappresenta lo Stato all'estero e non fa nient'altro che questo, è la più perfetta imagine del re costituzionale, come è stato foggiato dal liberalismo.

Ora quando la ristorazione rialzava in Francia la monarchia, bisognò a forza ritornare alla teoria costituzionale nel senso di Montesquieu; e la dottrina politica fu applicata principalmente a mettere in luce un *rapporto*, che non era stato sviluppato da Montesquieu, e senza il quale non si può decidere dove stia, per così dire, il centro di gravità della costituzione. Tale è il rapporto del potere esecutivo co' suoi consiglieri, e perciò coll' assemblea legislativa, innanzi alla quale essi sono risponsabili. Secondo il principio puramente negativo di Montesquieu, che non si abusi in alcun modo del potere pubblico, doveva sembrar sufficiente che il re non potesse governare senza i ministri, e questi fossero risponsabili. Ma la realità della vita non si contenta di questo risultato negativo; essa vuole che non solo non si abusi del pubblico potere, ma che se ne usi, — che si governi; — e si dimanda: chi deve governare, il re o i ministri, quegli che è indipendente dalla rappresentanza popolare, o chi è a quella pienamente sottoposto? Con altre parole: la rappresentanza del popolo dev'essere un fattore della legislazione e custode delle leggi, o deve determinare il complesso del governo? Ora questo fu il punto, che Beniamino Constant colse prima d' ogni altro (1). Egli vuole riunire la monarchia, che è

(1) Benj. Constant, Réflexions sur les constitutions et les garanties, con le *additions* negli *ouvrages*, vol. I.

diventata un fatto inevitabile, e la libertà, cioè, la sovranità del popolo, e trovare il punto di riunione in ciò: che il re è, a dir vero, un potere, ma soltanto conciliatore e non già veramente attivo e determinante.

La teoria di Constant è, secondo l' esempio di Clermont Tonnere, la seguente: si deve distinguere dal potere *esecutivo* ancora il potere *regio*; quello è l' attribuzione de' ministri, questo del re e si appoggia alle memorie e tradizioni religiose. Che l' esecutivo tenga il governo propriamente detto, il regio all' opposto sia un potere neutrale, ed esista per conciliare dovunque, decidere fra altri poteri e temperare. Che perciò al re competa di sciogliere le Camere come potere legislativo, di allontanare i ministri come potere esecutivo, di correggere le sentenze penali de' tribunali come potere giudiziario, per mezzo della grazia; quindi competergli anche il dritto di rigettare le leggi e così conservare lo Stato esistente. E, al contrario, tutto il rimanente, il proporre e presentare le leggi alla Camera, l'eseguirle, l'amministrazione ecc., essere affare del potere esecutivo dei ministri. Questi non possono essere semplici strumenti passivi del re, e però devono essere riguardati come aventi un potere indipendente. In questo quadruplice potere consiste la eccellenza della costituzione dello Stato e tutta la profondità dell' idea di Beniamino Constant.

Quanto al concetto in sè stesso, non è altro che un modo meccanico di comprendere la costituzione. Il potere dello Stato, invece di essere considerato come unità primitiva, la quale nel suo sviluppo, secondo le diverse funzioni, ottiene la cooperazione di più elementi, è quì composto di quattro poteri indipendenti; anzi in certo modo il meccanismo del potere si assolve tutto nel potere legislativo de' rappresentanti del popolo e dell'esecutivo de' ministri, e solo vi si ag-

giunge, quasi come cosa accessoria, il compensativo del re. Oltre a ciò è una opinione falsa che con un potere monarchico di questa specie si congiungano le tradizioni religiose. Queste si legano solamente alla monarchia che è sovrana, che è l'autorità posta a capo del popolo, ma non con una monarchia, che è la quarta delle quattro ruote necessarie ad una macchina. Sarebbe non meno possibile che le tradizioni religiose si associassero agli altri tre poteri, anzi secondo questo modo di vedere, soprattutto alla rappresentanza del popolo sovrano. Ma anche meccanicamente, questa idea non si può porre ad effetto; la suprema autorità e il governo reale, che per natura sono la stessa cosa, non possono essere separati; e perciò Constant riesce a certe teoriche che mancano di ogni fondamento e di ogni interna armonia: intorno alla guerra ed alla pace deve decidere il potere sovrano, su tutto il reggimento interno il potere esecutivo, i ministri: cioè — il dritto di approvare o rigettare le leggi discusse dalle Camere deve spettare al re, il dritto di proporre le leggi alle Camere deve spettare ai ministri, ed anzi senza il re, in forza del loro potere esecutivo (qual potere sovrano è cotesto, senza il cui consenso e autorizzazione i ministri propongono delle leggi!); — il *veto* dovrebbe nel tempo stesso emanare dalla natura del potere sovrano e da quella dell'esecutivo, il quale specialmente più di tutti sa riconoscere, quando una legge è impossibile a mettere in pratica, e pur nondimeno non può evidentemente spettare a ministri, ma solo al re. Ma tutto questo concetto non può sussistere, cioè a dire, che devono essere i sostegni del potere coloro che possono in ogni momento essere allontanati ad arbitrio, ed anzi definitivamente allontanati (e non solo come i deputati per mezzo dello scioglimento delle Camere essere sottoposti ad una nuova conferma). E valga il medesimo, quanto

all' idea, che debba esservi un potere puramente neutrale e conciliatore che in origine nomini i ministri, e non solo si aggiunga come cosa accessoria per allontanarli o ricusarli, se non sono buoni. Certamente i ministri devono, come vuole Constant, non essere istrumenti passivi; ma da ciò non consegue che essi siano i puntelli di un potere proprio. Certamente il re è anche un potere che serve a moderare e conciliare; ma questo avviene solamente perchè egli è Sovrano e così informa tutti gli elementi e le funzioni dello Stato; però dalla sovranità è anche inseparabile una influenza originaria e positiva. Se questa si toglie e conseguentemente la sovranità, l' autorità regia non potrà nemmeno esercitare questo potere conciliatore. La più parte poi di queste attribuzioni non sono motivate; per la qual cosa, considerata come teoria, l' idea di Constant è quella di Montesquieu peggiorata, egli la rende oltremodo artificiosa e contraria a natura.

Se poi si considera l' ultimo risultato pratico, siffatta separazione d' un così detto potere sovrano dall' esecutivo, mentre è vantata come cagione di forza alla monarchia, in fatto la debilita, poichè la cosa precipua è solamente quella di togliere al re il potere esecutivo, e affidarlo in modo assoluto e indipendente a' ministri. Secondo la teoria di Montesquieu, questo potere compete al re, ed egli non fa che servirsi dei ministri, i quali nell' esercizio del potere medesimo hanno soltanto una influenza negativa; secondo la teoria di Constant questo potere di sua natura e in origine compete ai ministri, e il re non ha che una causalità negativa, quella di temperarlo. Ecco il tutto: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. È vero che Constant combatte l' estremo della teoria rivoluzionaria, seguendo il principio di Montesquieu; egli vuole un *veto* regio, una camera de' Pari ereditaria, ecc.; vuole

quindi, come in Inghilterra, forme monarchiche; ma però non vuol saperne di potere sovrano nella sua attività positiva, nella stessa guisa che si fa in Inghilterra, ed anche più acremente, perchè si sforza di ottenere a modo di principio e in una forma precisa, ciò che in Inghilterra esiste soltanto di fatto, e perciò in modo assai meno determinato. — Il principio nel quale si fonda la sua teoria, è sempre quello della sovranità del popolo; e se corregge Rousseau, lo fa solamente in quanto all'estensione, e non in quanto al subbietto della teoria della sovranità popolare. La sovranità deve avere i suoi limiti nella giustizia, e anche questa egli non la trova che ne' diritti individuali; ma così limitata, essa deve competere al popolo e non già in modo originario alla autorità, che è posta sopra il popolo, conforme alla costituzione. Tale è la professione di fede esplicita di Constant. Ciò che poi non dichiara apertamente, e a cui non so se non si sforzi anche di arrivare, è questo: che il potere esecutivo, il quale egli attribuisce ai ministri, non diventa nel fatto un potere di quelli, ma delle Camere, in faccia a cui essi sono risponsabili; e che persino i supposti atti conciliativi del re (veto, scioglimento della Camera, ecc.) sono esercitati soltanto sotto l'assistenza d'un ministro e perciò sotto l'onnipotenza delle Camere, in quanto che esse hanno per sè gli elettori; e che perciò, conforme a questa divisione, in Francia non vengono stabiliti più poteri, secondo l'idea di Montesquieu, ma solo l'unico potere degli elettori. Constant riunisce il costituzionalismo e il liberalismo, in guisa che toglie dal primo soltanto la forma, ma in sostanza attua il secondo. Non si può assolutamete biasimare la condizione del potere regio in Inghilterra, dove essa è fondata ne' costumi, e può anche ogni volta essere modificata a seconda delle doti personali del re. Ma non esiste ragione alcuna di considerare

questa condizione come universale e necessaria ad ogni Stato bene ordinato, e si fa sempre male a riguardarla da per tutto come giuridica e fondamentale di sua natura. Chi vede in questo una conciliazione della monarchia colla sovranità del popolo, cioè, una conservazione della monarchia, s'illude.

Un altro tentativo di miglior natura, che si fece sotto la Ristorazione, di mettere, cioè, d'accordo il sistema liberale col costituzionale, è la teoria di que' pochi, cui si diede il nome di *dottrinali*. Essa cominciò da Royer-Collard, e venne perfezionata da Guizot (1). Questa piccola frazione riconosce egualmente, come essa stessa lo dice, il principio della rivoluzione o della nuova Francia, a fronte della controrivoluzione e dell' *ancien régime*. Vale a dire che vuole la uguaglianza davanti alla legge e il potere predominante del ceto medio; vuole il *gouvernement représentatif*, il governo ordinato e aperto alla influenza di tutta la nazione, e non già, come una volta avveniva, che la nobiltà e gli ecclesiastici, e specialmente la corte dispongano a lor modo del governo e ne profittino per favorire il loro innalzamento sugli altri ceti. Perciò essa propugnò tutte le istituzioni che riescono al libero movimento nella condizione sociale e alla comunicazione delle idee, ma prima di tutto, come gli altri partiti della nuova Francia, si sforzò di ottenere una rappresentanza nazionale realmente libera, in modo che la Camera de'deputati fosse la vera espressione dell'opinione della numerosa classe media e, come dice Royer-Collard, *la vérité des élections* (2);

(1) Discorso di Royer-Collard nella Camera de' deputati. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la restauration.*

(2) Quanto il fatto si dilungasse dalla teoria fu dimostrato dalla storia. — La camera de' deputati in Francia sotto il governo del signor Guizot non fu l'espressione di una libera elezione. A prescindere dalla legge elettorale, la quale rendea sovrana la ban-

mentre la istituzione esistente sotto la ristorazione non dà che *des fausses élections, de faux députés*. Ora la scuola *dottrinale* rettifica in primo luogo il sistema liberale, perchè non fonda la libera rappresentanza sui principî astratti del dritto uguale per tutti; e così non la vuole senza regola e misura, e se crede necessaria la *eguaglianza civile* (abolizione de' privilegi), non richiede la *eguaglianza politica*, la eguale concorrenza nell'esercizio del potere politico, ma si attiene agli elementi naturali e reali della condizione del popolo, mette in luce l'importanza che hanno per lo Stato il commercio, i piccoli possidenti, ecc., e perciò appunto si sforza di elevare e costituire il ceto medio. In secondo luogo rettifica in modo radicale quel sistema, perchè essa non riconosce la sovranità della volontà popolare (delle maggiorità) come scopo e perfezione della comunità, nè tampoco l'illimitato potere del re, in virtù del diritto divino, ma piuttosto la sovranità della ragione, della giustizia, del dritto (*la souveraineté de la raison, de la justice, du droit*), e combatte in questo senso tanto la sovranità della *massa* collettiva, quanto la sovranità dell'individuo, e fa valere un principio obbligatorio superiore all' uomo. Tutto ciò nondimeno non è una qualità speciale dei *dottrinali;* ma sono gli stessi principî, benchè in grado minore, di altri uomini più intelligenti e più moderati che rappresentano la

ca, il capitale, la proprietà territoriale, e però esprimeva il beneplacito di una consorteria, non della Francia, una corruzione ordinata a sistema, un influsso predominante governativo decidevano dell'elezioni. Gl'impieghi, i favori erano largiti a coloro i quali sostenevano il governo; i pubblici funzionari erano irremissibilmente destituiti, solo che in qualche guisa dessero pruova d'indipendenza. Onde intervenne che nel 1848 fu crollato il governo orleanese senza combattere, a malgrado che avesse in suo favore una maggioranza compatta nelle due camere legislative. — Conforti.

nuova Francia, quale è segnatamente Beniamino Constant. Ma il carattere proprio e speciale della teoria de' *dottrinali*, consiste nella loro professione di *legittimità* e nel loro *modo particolare d'intenderla.*

I *dottrinali* per *legittimità* intendono un diritto del re, il quale non è fondato sulla volontà del popolo, nè sulla instituzione divina (dicono che questa ultima sia la legittimità della superstizione), ma ha la sua ragione di essere in sè stesso e le sue radici nella storia. Cioè a dire, come il popolo ed ogni cittadino dello Stato hanno la loro libertà come diritto, così anche il governo non deve esistere ed esercitarsi che come diritto (1). Quindi una reciprocità di diritti. Ondechè il fondamento della legittimità e del suo concetto non è altro che il carattere giuridico, che deve essere nella costituzione e nel sistema dello stato pubblico in tutte le sue parti costitutive. Ma oltre a ciò, ogni diritto, secondo i *dottrinali*, ha il suo cominciamento nella forza e in semplici condizioni di fatto, e diviene veramente diritto soltanto per mezzo della storia. Quindi il potere monarchico, il quale in origine non è che di fatto e fondato sulla forza, non diventa potere giuridico, cioè, legittimità, se non per mezzo della storia e solamente dopo una lunga durata. Nè ciò si dica con minor ragione quanto alla libertà del popolo: anch'essa in sul principio non è che un fatto (e perciò il più delle volte anarchia) e solo nella storia si matura e diventa diritto, cioè, vera libertà. Perciò essere anche di grande importanza il dimostrare, come il popolo fran-

(1) « *C'est, qu'il ne suffit point à la société, que le droit se rencontre dans les citoyens; elle a besoin qu'il réside encore dans le gouvernement. C'est peu que chaque homme possède et revendique ses libertés comme un droit légitime, si le pouvoir qui commande aux hommes, n'exerce aussi un droit légitime à leurs yeux* ». Guizot, du Gouver. *chap.* 7.

cese abbia in ogni tempo posseduto diritti e libertà; una libertà nata ieri non è vera libertà. — Di questa guisa la scuola *dottrinale* ha ammesso un elemento storico, estraneo alle altre parti della nuova Francia, e tanto quì, quanto anche nel pensiero della *sovranità della ragione,* non si può disconoscere l'influenza di Burke. Siccome ora per la legittimità si richiede la lunga durata, così quanto a Luigi Filippo i *dottrinali* si dovettero contentare d'una quasi legittimità; ma d'accordo coi propri principî e con la verità sostennero che Luigi Filippo diventò re *perchè (parceque)* e non *quantunque (quoique)* Borbone. Mentre dunque, secondo l'idea liberale, la monarchia esiste soltanto come un *emploi* del popolo, e secondo la costituzionale soltanto come una istituzione meccanica: ella è, secondo la teoria de' *dottrinali*, un diritto sostanziale e fondato sulla storia. Anche per l'esercizio del governo, specialmente la scelta dei ministri, Royer-Collard (10 febbraio 1820) rivendica al re una certa indipendenza; Guizot, a dir vero, anche per questo richiede l'influenza decisiva del ceto medio; ma la sua asserzione non è così netta e precisa che escluda una interpretazione più moderata.

In questo modo la *nuova Francia* (o la *Rivoluzione*) deve riguadagnare la legittimità che aveva da sè respinto, soltanto per una mala intelligenza e atteso la falsa posizione della monarchia legittima. Rivoluzione e legittimità, nel senso in cui quì sono prese dai *dottrinali*, possono ben conciliarsi tra loro anche nel fatto; e però manca di fondamento l'accusa che sogliono muovere contro i *dottrinali*, di volere, cioè, un *giusto mezzo* che non può sussistere. Anzi la loro teoria è una grande rettificazione delle false opinioni, un gran progresso verso la vera cognizione; ma non però in modo compiuto. Le manca anzi tutto la perfezione e il nesso scientifico de' principî. La qualificazione di *dottrina* che essa ottenne a caso, per avere Royer-

Collard fatto uso frequente di questo vocabolo, non è per niente quella che più le convenga. È vero che, dominata da un doppio interesse, non trascorre per affetto di parte, ma dee cercare da per tutto la giusta misura col senno e la riflessione, e ciò si può chiamare essere *dottrinale ;* ma essa ha molto meno dottrina, cioè, fondamento e perfezione metafisica o in generale filosofica, di qualsiasi altro partito di Francia, liberale , costituzionale, legittimista. Cioè a dire, la *dottrina* considera in particolare la monarchia come data, e che come tale debba avere il suo diritto , ma perchè vi ha una monarchia , quale è la ragione ultima della sua esistenza ? A tale quistione ella non risponde. Ma con ciò niente si guadagna, poichè dal semplice e nudo principio che ogni condizione nella vita pubblica debba essere stimato come un diritto , si potrebbe anche dedurre la legittimità de'ministri (cioè, che non possano essere tolti d'impiego). La *dottrina* riconosce nella monarchia soltanto la sua importanza giuridica e storica, e non ancora la sua importanza morale, in virtù della quale essa deve esistere come un'autorità superiore al popolo ; nè si avvede , che col riconoscere solamente un diritto e la sua esistenza storica, non può nè spiegare, nè assicurare la inviolabilità e la venerazione, che a quella competono in modo speciale. E vi ha di più ; secondo la teoria dei *dottrinali,* il diritto regio è assolutamente della stessa natura di qualunque altro, di quello del proprietario, del cittadino ; e perciò furono costretti di dichiarare, come un principio generale per tutt'i dritti, la necessità di una esistenza storica di lunga durata, la quale è propria della legittimità , e deriva dalla sua intima morale importanza (dalla sottomissione alla suprema volontà divina) (1). E però questa teoria può soddisfare gli uomini assennati e giudiziosi ; si può ammet-

(1) Vedi quest'opera, II tom., sez. 2 , § 71.

tere la maggior parte delle sue applicazioni pratiche ; ella è insomma la più benefica e sana che esista oggi in Francia; ma invano tu speri di trovare in essa, almeno come puro elemento scientifico, una base più profonda per la costituzione dello Stato, vogliam dire il principio morale e soprattutto il religioso.

La monarchia non è una semplice instituzione *meccanica*, ma *organica*, e non soltanto *storico-giuridica* ed esterna, ma un' istituzione *etica*. Il re, secondo l'ordine morale (cioè, in una significazione più profonda, secondo l'ordine divino) è l'autorità sopra il popolo. Egli perciò è il sostegno della podestà una ed indivisibile dello Stato, la quale nondimeno si esplica da questo centro ne' suoi diversi rami, e in questa sua esplicazione acquista altri sostegni non meno poderosi; egli è sovrano. Questo è il rapporto fondamentale dello stato politico, e da ciò dipende l'intimità religiosa di quei vincoli tradizionali, che Constant cerca indarno di guadagnare al suo *potere regio* meccanico. A ciò non contraddice la forma costituzionale (la verità della carta) di tutt'i gradi, e specialmente l'odierna costituzione di Francia. Non è cosa contraddittoria, che col sovrano potere del re, che è un potere dato sopra il popolo, si congiunga un diritto nel popolo di partecipare al reggimento di sè stesso, e *questa compartecipazione del popolo nel reggimento insieme col re è la vera essenza del governo costituzionale*, contrapposto tanto al liberalismo che al costituzionalismo (1). Essa consiste in ciò: che il popolo determina liberamente insieme col re i principî e fini, secondo i quali dev'essere retto (mediante una partecipazione formale e diretta alla funzione legislativa e l'influenza indiretta sulla funzione gover-

(1) Vedi quest'opera tom. II, sez. 2, § 51 e seg. § 84 e specialmente anche il § 115.

nativa), e che egli invigila per la loro conservazione e li difende contro il governo monarchico, che è condotto da organi risponsabili. Da questi semplici e naturali elementi dello Stato, cioè, il *re Sovrano* e il *popolo libero*, e non già dall' astratto meccanismo del potere bisogna trarre il concetto della costituzione politica, e determinare la partecipazione alle singole e particolari funzioni. — Ora quella compartecipazione nel reggimento può avere diversa estensione, cioè, essere subordinata in modo rilevante all'autorità regia, come negli Stati germanici costituzionali, o preponderare di fatto su questa, come in Inghilterra e in Francia — tale è la differenza tra le costituzioni negli Stati che ebbero rivoluzioni e in quelli che non n'ebbero; — ma non può mai distruggere il fondamento sul quale riposa, cioè, l'autorità monarchica primitiva ed anteriore ad essa, non può mai radicalmente abbassare la monarchia in modo che debba soltanto o eseguire la volontà del popolo o, come un potere accessorio, mettere in equilibrio altri poteri.

Solamente chi ammette questo concetto può dichiarare conforme a natura e non imposto a forza il vero governo costituzionale, come si è formato in Inghilterra: cioè, la sanzione delle leggi da parte del re, il veto (più giustamente parlando, la necessità dell'assenso del re, acciocchè un progetto di legge diventi legge) la nomina de' ministri e la venerazione speciale della monarchia. Esso solo ci dà il mezzo di conciliare realmente la monarchia e la libertà nazionale, e perciò può soddisfare i sentimenti di entrambi i partiti; la considerazione puramente meccanica della monarchia non intende che ad un solo scopo, la libertà del popolo. Stando a questo concetto, la rappresentanza popolare deve certamente avere una influenza più o meno grande, secondo i diversi Stati, sulla scelta dei ministri e sui principî del governo; ma non una

influenza decisiva ed unica, come pretende la teoria liberale-costituzionale. Sono due volontà distinte, quellá del re e quella del popolo, le quali avendo entrambe un valore proprio, si moderano e correggono scambievolmente: la prima deve sperimentarsi in quella del popolo; se essa è in perpetuo conflitto con questa, non può sussistere; ma la volontà del popolo deve avere il suo limite in quella del re, il quale non ha semplicemente la libera amministrazione della cosa pubblica, in conformità de' principî stabiliti unicamente dal popolo (opinione pubblica, Camere), ma anche una parte non meno essenziale nella determinazione di questi principî. Così de' due punti estremi si forma un *terzo*, nel quale essi vengono a coincidere, come sempre accade, quando due forze indipendenti si armonizzano tra loro; perocchè, secondo quella teoria, il re non fa che eseguire la volontà del popolo, o tutt'al più quando vi ha divisione nella rappresentanza popolare, esercita un'attività completiva e moderatrice, non già per far valere la sua volontà, ma la vera volontà del popolo.

Il rapporto però fra re e ministri non è quello di due poteri distinti, uno esecutivo ed uno neutrale e conciliatore; ma il potere spetta al solo sovrano coi suoi organi necessarì secondo la costituzione; i quali però se non sono semplici *istrumenti passivi* del sovrano, ciò non avviene solamente perchè hanno un obbligo verso la costituzione, una coscienza, un onore, e perchè rappresentano quella avvedutezza e intelligenza degli affari, che non va unita naturalmente e necessariamente alla qualità di re. E però non può mancare nè la influenza originaria e positiva del re, nè la indipendenza de' ministri; e la misura dell' una e dell' altra, appunto perchè si richiede una cooperazione indivisibile, procederà sempre a seconda delle qualità personali, del carattere ed intelligenza di cui sono dotati.

La teoria degli scrittori inglesi, ancorchè fondata su quella di Locke, è non meno meccanica della teoria di Montesquieu. Ma ciò in Inghilterra è cagione di minori danni, perchè ivi i rapporti costituzionali sono da per tutto esattamente determinati e consolidati dalla storia e dalla consuetudine, e la forma e modo di parlare parlamentare, ben lungi dal corrispondere a questo concetto meccanico, esprime piuttosto la idea di una monarchia vera ed organica, anzi in grado molto maggiore che non esista realmente. Al contrario in Francia e in Germania, dove si è ancora sul punto di determinare i rapporti costituzionali, non si ha riguardo che alla pura dottrina.

SEZIONE TERZA

IDEA SULL'ORIGINE DEL DRITTO

Idea circa le cause e motivi degli avvenimenti e della legislazione. — Influenza del carattere nazionale, e come venne considerata da Montesquieu. — Conseguenza etica di questa idea sulla origine del dritto. — Contrapposto della stessa. — Scuola de' giuristi storici.

Se gli scrittori del Dritto naturale e i politici si contraddicono tra loro nella idea dell' Ethos, vanno però d'accordo in quella che concerne la origine del dritto reale; perocchè, siccome queste due direzioni nascono dal principio della indipendenza e libera attività dell'uomo, così considerano i fenomeni o manifestazioni storiche come prodotti umani. Manca quasi a tutta quest'epoca la idea del come siasi potuto formare una qualche cosa nel mondo delle nazioni, che gli uomini non abbiano fatto essi stessi con piena coscienza e volere, quando pure a ciò avesse dato cagione il caso prepotente e cieco a loro vergogna e come segno della loro debolezza. La scienza si è chiusa allo spirito divino, il quale governa la storia e si muove nella sfera della libertà umana, come in regno suo proprio. Ora è generalmente cosa naturale il rappresentarsi lo spirito

umano, come è attualmente nel tempo e nelle circostanze in cui si vive. La idea, che egli nella successione dei tempi abbia mutato la sua natura, è tanto più estranea a questo modo di pensare, in quanto che si ammette che lo spirito umano non sia formato dalla storia, ma per contrario egli solo la formi. E però viene attribuita, se non a tutti gli uomini, almeno a' personaggi più eminenti di tutti i tempi passati, la stessa riflessione, la stessa intelligenza che sono proprie dell' età nostra e delle nostre presenti condizioni, e da quelle si fanno derivare le loro azioni e gli ordini che introdussero nelle società civili. Si concede, è vero, che i pregiudizi del loro tempo abbiano avuto potere quà e là sugli antichi legislatori; ma ciò concerne soltanto i particolari e costituisce appunto il loro difetto. Però quanto alla somma delle cose, il sentimento e la opinione dell'universale, per cui essi facevano le leggi, non hanno influito in loro che come semplice materia, come un dato già esistente che doveano prendere necessariamente in considerazione, perchè in altra guisa non avrebbero potuto conseguire i loro fini; ma l'esemplare che essi voleano attuare, il loro giudizio e volere, non siano stati per nulla determinati da quelle. La natura de' pensieri ed intenzioni, nella quale consiste la vera efficacia della legislazione da essi ordinata, si considera come indipendente dal loro tempo e simile a quella dell'età nostra. Pare come se fossero in luogo separato e fuori della nazione; di là essi la muovono, nè d'altro abbisognano che di trovare in quella un punto, al quale appoggiare la leva. Così in Macchiavelli i Romani, i capi del senato e del popolo ti appariscono sciolti dal carattere nazionale e riflettono e parlano, come farebbero nella repubblica fiorentina, se fossero uomini avveduti e prudenti o altrettante imagini del suo celebre segretario. Nello stesso modo, essere impossibile che Mosè stimasse i

sacrifizi, la classe sacerdotale, la legge del taglione come cose degne di essere conseguite dagli uomini, come altrettanti fini propri ed assoluti del convitto sociale; egli ordinava queste istituzioni, come semplice tributo all'opinione nazionale, sebbene conoscesse quanto fossero irragionevoli; perchè soltanto di questa guisa potea raggiungere i suoi grandi intendimenti, che erano di ben diversa natura. Egli non ha potuto mai credere che certi cibi fossero impuri, che un anno di vacanze lavorative tornasse ad onore di Dio; ma nondimeno ordinava tutte queste cose come un precetto religioso, solamente per conseguire con maggior certezza la sanità e la fertilità, le quali anche oggidì sono stimate come degni oggetti d' ogni uomo savio. Licurgo non considerava certo come cosa giusta in sè e necessaria la devozione illimitata dell'individuo verso lo Stato, e la privazione di ogni diritto e possesso particolare; ma le voleva solamente per procacciare agli Spartani la potenza militare; la quale è stata sempre riconosciuta come fine degli Stati. Lutero stesso, secondo l'opinione della gente *illuminata*, non poteva credere in Cristo e nei miracoli; se riconobbe l'evangelo, ciò fece solamente per dare il primo moto alla novella coltura, la quale non poteva introdursi ad un tratto nella intera sua luce. Per la qual cosa, anche per ciò che concerne la origine reale degli avvenimenti, la idea generalmente ricevuta consiste nella esagerazione prammatica sopra indicata, secondo la quale in quelli non vi ha nulla che sussista per sè o come fine proprio; perocchè sotto questo aspetto essa sola può servire a dichiarare i fenomeni storici. Non si potè far comprendere l' origine de' Canti Omerici, se non supponendo nel poeta un qualche scopo morale, un pensiero utile e buono a qualche cosa, il quale dovesse essere dimostrato da quelli. Così fanno storici valenti. Da ciò nasce, che lo stesso Montesquieu con tutta la ricchezza della sua cogni-

zione storica, e per quanto giustamente osservi le conseguenze delle leggi, spesso giudica con altrettanta inesattezza le ragioni che a quelle diedero origine. Egli non ha quell' intuito schietto e sincero, il quale consiste nel vedere, come un motivo ed un fine, da cui gli uomini vengono dominati senza che l'abbiano scelto, produce le istituzioni; ma per contrario ogni cosa gli apparisce, come mezzo che gli uomini eleggono scientemente per conseguire questo o quello scopo. Egli considera il motivo dell' onore, che è d' origine germanica, e i fidecommissi, i quali si connettono con le più antiche idee del dritto, come mezzi per la conservazione dolla monarchia; la inviolabilità del re in Inghilterra come mezzo pel meccanismo politico; la camera alta, — che essendo la maggiore partecipazione allo stesso governo, era il massimo de' privilegi per quelli che la componevano — come un semplice mezzo di difesa, per non essere pregiudicati negli altri privilegi inferiori.

È vero, che mai non si cessò di far gran conto del carattere nazionale, della influenza che esso sempre ha avuto sulla legislazione, e anche più di quella che deve avere; l'opinione universale indica Montesquieu più che altri, come un vero tesoro di osservazioni e massime circa questa influenza. Montesquieu dice anche, che le leggi devono essere talmente adattate ad un popolo, che non è se non un caso speciale quando quelle di un popolo si confanno anche ad un altro. Ma si vegga il modo con cui considera il carattere nazionale! Questo ne' francesi, secondo lui, consiste (1) in ciò: che essi amano la socievolezza e l'allegria, volontieri scherzano e ciarlano e facilmente si aprono agli altri, sono inconsiderati, anzi inurbani, valorosi, magnanimi e schietti. Il carat-

(1) Montesquieu, *Esprit des lois, livre* 19, chap. 5.

tere peculiare degli Ateniesi, per cui sono simili ai francesi, è la loro geniale natura, per cui anche nelle cose più serie approvano lo scherzo e i motti spiritosi e vivaci. Gli Spartani al contrario sono rozzi, burberi, e cupi (1). Ora qual mai grande influenza possono avere sul dritto simili qualità? Quand'anche se ne faccia una descrizione compiuta sotto ogni rapporto, esse possono tutt' al più spiegare alcune parziali disposizioni. Così si suole sempre attendere molto dall'influenza del carattere nazionale, perchè così si esprime la teoria; quando però deve essere realmente dimostrato, scompare. È anche cosa naturalissima, che in quest' epoca manchi interamente alla scienza la vera idea del carattere nazionale e cagione di questo difetto fu l'isolamento dell'uomo; dappoichè non si considerava la nazione come una mente unica, ma s' intendeva per carattere nazionale il modo onde gli uomini, che a quella appartengono, si mostrano come semplici individui. E però il vero spirito o l' Ethos individuale della nazione, che solo ha efficacia nel tutto, va necessariamente perduto; p. e. la tendenza alla bellezza, e proporzione dello Stato alla signoria del mondo, all'organizzazione e gradazione dei ceti. Poichè nessuno può avere da sè e per sè stesso simile tendenza; ella non opera in lui, che quando esiste nella nazione. Ciò che rimane dopo questa separazione, altro non è che quelle qualità fisse e senza contenuto del temperamento o dell' intelligenza, p. e. vivacità, flemma, sottigliezza, che non sono indirizzate ad un determinato oggetto. Perciò, anche secondo Montesquieu (2), ciò che determina il *modo di pensare e di operare* non è che un caos di cose accidentali: « clima, leggi, massime di Stato, esempî antichi, costumi ed usanze, e finalmente la

(1) Montesquieu, *Esprit des lois, livre* 19, chap. 7.

(2) Ibid. chap. 4.

religione (il cui contenuto proprio è quì naturalmente considerato come nato per caso). Da tutto questo si forma ciò che noi chiamiamo carattere nazionale. » — Ma il carattere nazionale nel vero senso è ciò che la nazione riconosce e vuole, siccome il supremo scopo della universale tendenza; è l' intero sentimento ed intenzione di quella, la sua convinzione morale. Questa produce tutti gl'importanti fenomeni della vita — *virtus est actuosa* — e così anche da essa emana il dritto come un tutto. Questo scopo e questo giudizio non l' hanno posto in lei le circostanze accidentali, il clima e le antiche usanze; ma le sono assegnate da una mente regolatrice. *Il carattere nazionale è la vocazione divina d'una nazione.*

Da questa idea intorno l'origine reale del dritto, come l'abbiamo indicata, nascono importanti conseguenze per l'etica. Se, cioè, realmente tutte le istituzioni sono prodotte dalla riflessione dello spirito umano, egli deve anche poterle nuovamente annullare, e porne altre in lor vece. La prudenza ci comanderà certo di risparmiarle per un qualche fine, e specialmente per quello di assicurare a tutte le istituzioni e quindi anche alle proprie, la solidità e il rispetto con l'assuefare l' uomo alla loro incessante esistenza. Così Aristotele tratta di già la questione, se si debbano lasciar sussistere leggi imperfette, acciocchè non iscemi di forza l'idea della santità di tutte le leggi; o se si debbano rimutare, seguendo l'universale e naturale istinto della perfezione; e ciò che su questo punto si può addurre *pro e contra*, si trova tutto in questo filosofo. Ma ciò che impedisce all'uomo di mutare la legge non è già il rispetto che egli ha verso di quella, ma solamente il desiderio che altri abbiano questo rispetto; ed egli non è più impedito, se crede o che gli altri nondimanco l'avranno, o che egli anche senza questo possa condurli all' obbedienza. Oltracciò quì non è questione che del rispetto alle leggi *in generale*; e non di quello

verso *determinate* leggi, che hanno vigore *appunto ora*, e che, secondo la storia fa fede, si sono formate in *questo* modo. Secondo quella idea, le leggi determinate come tali non possono avere alcun carattere sacro; poichè dinanzi a ciò che la storia ha prodotto, dinanzi alla prudenza degli altri uomini, al clima e alla natura del paese, l'uomo non ha nessuna ragione d'inchinarsi come in atto di adorazione. Ora, siccome ogni tendenza umana deve toccare il suo punto estremo, acciocchè l'uomo impari a conoscerla compiutamente, così si venne finalmente a questo termine: che si cessò da ogni ribrezzo di cangiare e distruggere, e i governi si diedero a dirittura a fare esperienze con la legislazione. Quì dunque si riuniscono quelle due tendenze nate dalla stessa origine, informate da un solo spirito, e non in altro differenti che nel processo: il Diritto naturale e la Politica. Gli scrittori dell'uno e dell'altra si rassomigliano nella inconsiderata riforma che intraprendono, e solo differenziano quanto allo scopo della medesima. Secondo i primi, esso consiste nell'attuazione delle loro conseguenze astratte; secondo gli altri o sono fini arbitrari e in parte subordinati, o generalmente la sicurezza meccanica dello Stato e di ciascuna delle sue indispensabili funzioni.

Il contrapposto di questa idea sulla origine reale del dritto e del rapporto etico col dritto vigente è formato dalla scuola dei giuristi storici. Tale è il suo carattere particolare, nel modo che ella esiste sinora: e ciò deve riguardarsi come la prima manifestazione dell'efficacia dell'idea storica nella filosofia del dritto.

LIBRO QUINTO

FILOSOFIA SPECULATIVA DEL DIRITTO

Lo spirito umano è così fatto, che non appena si accorge di tenere la via dell' errore, rientra in quella della verità, e quando ha finito di distruggere, ricomincia ad edificare. La filosofia astratta avea sacrificato all'arbitrio tutti i legami più sacri, in sul principio soltanto quelli invisibili e misteriosi che si rivelano con certezza alla sola fede, i rapporti immediati dell' uomo con Dio, e finalmente anche quelli, che intrecciati con la vita fisica, non cessano mai di manifestarsi alla coscienza dell'uomo, e i quali sogliono essere rispettati anche da coloro, che meno si raccolgono nella intimità del pensiero. Ora, tosto che lo spirito ebbe il sentimento del vuoto e della rovina, in cui era caduto, conobbe anche la falsità delle opinioni che l' aveano condotto a questo stato.

Questi rapporti hanno un potere sull'uomo, che l'obbliga ad un tempo eticamente e realmente (di fatto), e non può essere dedotto dalla sua volontà. Si tentò di fondare il rapporto degli sposi sul patto, ma ciò non fu possibile quanto al rap-

porto tra' genitori e i figli. Le conseguenze della famiglia non concernono solamente quelli che contrassero una tale unione o che ad essa appartengono, ma toccano anche ogni terza persona, e debbono essere da questa riconosciute. Negli antichi tempi la famiglia usava la vendetta di sangue e richiedeva il *Wehrgeld* (*prezzo del sangue*). Al presente chi ingiuria la moglie altrui, deve renderne ragione al marito; il grado, il foro, il domicilio della donna si regola secondo il marito. Quì non si tratta di doveri morali puramente interni, perchè il determinare l'accusatore, il tribunale, non è di sua natura che qualche cosa di esterno e giuridico. Queste disposizioni per cui ogni matrimonio ha un effetto giuridico su tutti i cittadini, dovrebbero sembrare un'ingiustizia verso di questi, se si volesse cercarne la ragione nell' accordo degli sposi. Non è lecito in nessun luogo che uno contratti con un amico una società di stato giuridico. Così la famiglia deve essa stessa come tale avere un diritto, indipendentemente da quello degli uomini che la costituiscono.

Un dritto simile deve competere anche allo Stato. Il quale si è potuto con più apparenza di verità fondare sul tacito consenso; perciocchè i cittadini senza essere costretti possono entrare nello Stato o uscirne di nuovo; non vi sono in esso come nella famiglia rapporti di specie diversa — tra marito e moglie, de' genitori verso i figliuoli, e dei figliuoli verso i genitori — i quali per la loro specialità e immutabile distribuzione escludono qualunque idea di arbitrio; il rapporto fra governanti e governati potrebbe ad ogni istante essere cambiato. Ma il consenso tacito per poter essere considerato come ragione della cittadinanza, presuppone di già un dritto dello Stato, secondo il quale i cittadini sarebbero tenuti a dichiarare la loro opinione; il cittadino dovrebbe sapere che il legame potesse cessare e come. Ora ogni uomo, al primo de-

starsi della sua coscienza, si vede circondato dallo Stato; egli è già legato a quello in molti modi, ha fruito di molti dritti senza propria cooperazione, e si è assunto degli obblighi senza un atto precedente di cognizione e volere. E perchè finalmente lo Stato, cioè, i contraenti, può estendersi all'intiero territorio e proibire la possessione di fondi ad ogni terzo che non acconsente o che recede dallo Stato? La stessa necessità e forza esterna, con cui lo Stato si forma ed esiste, toglie ogni possibilità di derivarlo dall'umano volere. Questo eterno edificio, il quale alla potenza distruggitrice del tempo oppone sempre una consistenza insuperabile, non può essere innalzato, nè tampoco conservato dalla prudenza umana. Se agli occhi di un uomo, il quale non avesse alcuna notizia dello Stato, si rappresentasse il procelloso movimento della vita popolare in tutte le sue infinite direzioni, l' agitazione perpetua degli individui contro lo Stato — perocchè tutti gli interessi particolari tendono ad alterarne la esistenza e l'ordine: — quell'uomo crederebbe meno alla possibilità dello Stato, che i più non credono oggidì al regno eterno. Questa forza o necessità imperiosa, per cui lo stato sussiste, e che non ha bisogno del volere umano, e contro cui questo non può nulla, prova la esistenza d'una volontà superiore a quella dell'uomo e immanente nello Stato medesimo.

Ora, con questa idea, che i rapporti morali hanno in sè stessi una potenza ed un dritto proprio e sostanziale, incomincia un nuovo periodo nella cognizione universale del giusto. Gli scrittori politici, che combatterono la rivoluzione, svilupparono questa cognizione in una forma pratica, mirando al successo e agli effetti negli avvenimenti pubblici. Ma nella filosofia del dritto alemanna, ella prende una forma puramente scientifica mediante il *concetto della volontà obbiettiva, degli organismi morali;* il quale deve la sua origine al sistema di

Schelling e costituisce la differenza del Dritto naturale di Hegel da quelli che lo precedettero. Così ha principio l'idea storica. Imperocchè, essendo stata riconosciuta come fondamento dell'Ethos e de' diritti, una causa fuori dell'uomo e del suo pensiero, non bisognava far altro che considerare questa causa come attiva e intelligente. Il che certamente non fu conseguito sin dal primo passo: quì all' opposto il volere e il diritto della famiglia e dello Stato appariscono ancora come volere e diritto lor proprio e manca la nozione della volontà d' un essere superiore ad entrambi; quindi la loro esistenza è non solo per gli uomini, ma assolutamente necessaria. Il concetto di questa potenza soprumana e nondimeno inattiva, la quale non si rivela che come *essere* e *forma*, è un elemento comune alla nostra filosofia del diritto in questo periodo e alla greca; il che si fa chiaro anche dall'ammirazione di Schelling per la Repubblica di Platone e per la costituzione dello Stato greco. Ma nondimeno vi ha una differenza essenziale; perocchè la nostra filosofia da una parte contiene già in sè il germe del concetto storico, e però Schelling accoglie nel suo sistema tutto il progresso della formazione degli Stati; dall'altra parte però, fin dove ella è ancora antistorica, è tale perchè pretende di dedurre *come una cosa necessaria* la esistenza determinata e particolare da una causa pura e senza atto. Epperò quì vi ha sempre il concetto della libertà divina, che governa e solo determina il movimento della storia; il qual concetto manca del tutto alla filosofia greca. La *filosofia speculativa*, la quale è stata una vera trasformazione della scienza, nella sua prima forma è ancora *filosofia panteistica*; ma contiene il germe e la necessità della *filosofia storica*, della *filosofia cristiana*.

SEZIONE PRIMA

FILOSOFIA DI SCHELLING

CAPITOLO PRIMO

SISTEMA DI SCHELLING

Origine nel sistema di Fichte.—Identità degli elementi de' due sistemi. — Conseguenze dell'uso oggettivo di questi elementi — forma generale del sistema di Schelling. — Pregio del principio reale in Fichte e della sua *oggettivazione* per opera di Schelling. — Elevazione della filosofia. — Principio cattivo. — Contraddizione del medesimo con l'intero sistema. -- Sviluppo dell'idea cristiana nello stesso sistema. — Radice del sistema d' Hegel.

« L'Io individuale deve divenire Io universale! » (Ich will mein Selbst zu ihrem Selbst erweitern) — in ciò consiste il primo passo, col quale Schelling comincia da Fichte. Dato il sistema di Fiehte, si possono tenere due vie: o porre, a rigor di logica, l'individuo pensante come tutto, o ammettere

arbitrariamente altrettanti mondi, quanti sono uomini e considerarli come esistenti senza connessione e l'uno fuori dell' altro. Perciò Schelling si attiene al risultato di Fichte, che, cioè, l'essere non competa alle cose materiali fuori di noi, ma solo la ragione *è* (1); ma la propria ragione attiva la quale Fichte elevava all'ἓν καὶ πᾶν, Schelling la considera come ragione universale: in Fichte la sostanza è l' Io individuale, in Schelling è l'Io assoluto. Il quale forma in sè il mondo e però ogni altro Io particolare, *finito empirico*, senza che egli stesso sia tale. A quest' Io universo Schelling riferisce tutti i momenti della teoria della coscienza, come fu esposta da Fichte; per modo che volendo comprendere chiaramente i primi scritti, bisogna aver sempre dinanzi agli occhi questo esemplare della coscienza umana, di cui ogni cosa è soltanto una imagine ed esplicazione; e senza ciò sarebbe stato difficile allo stesso Schelling di avere l'intuito dell'universo, quale è dichiarato nel suo sistema.

L' Io di Fichte di sua natura, e però necessariamente, oppone a sè stesso un Non-Io; in ciò consiste il suo lato reale, attivo, e non è prima di questo atto. Così anche il primo atto dell'Io assoluto (di Dio) in Schelling è il reale, e questo è — potenza assoluta di Dio, attività assoluta, necesssità assoluta. — L'altro momento dell'Io in Fichte è questo: l'Io contempla il suo prodotto (l'obbietto), si distingue da quello, sia in quanto lo precede, o in quanto lo segue (teoricamente o praticamente) — Questo è il suo lato ideale, la sede della libertà. Al quale corrisponde poi in Schelling l'altro lato dell' assoluto, secondo il quale esso è l'ideale, la scienza pri-

(1) « L'unico pregiudizio fondamentale al quale si riducono tutti gli altri, è questo, che vi sono cose fuori di noi. » Schelling, Idealismo trascendentale, p. 8.

rienza dalla ragione, non già come un mondo puramente rappresentato, ma come un mondo reale; consiste nel mostrare non il perchè io debbo pensarlo, ma perchè la ragione deve formarlo fuori di me. Schelling trova il mezzo di risolvere questo problema appunto in quelle due serie o potenze, che in Fichte costituiscono l'Io, nel reale e nell'ideale. Ciò che in Fichte apparisce come processo della coscienza, in Schelling è processo del mondo. Ambedue queste potenze sono egualmente assolute, delle quali nessuna mai esiste senza l'altra, ma come viventi e attive si compenetrano in diversi modi, e così ha luogo una perpetua ascensione dal predominio del reale a quello dell'ideale: — il processo delle potenze. L' uomo, la stessa personalità, altro non è che un grado in questo processo; perche l'assoluto, il quale esiste soltanto come reale ed ideale in pari tempo, è già attivo in questa doppia forma prima di essere giunto a questo grado, nei più infimi prodotti della natura. Epperò secondo Schelling l'obbietto e il reale non sono più la stessa cosa, come ne' filosofi anteriori; perchè non esiste oggetto in cui non sia già il lato ideale; nelle cose stesse vi è già la ragione divina (universale); senza questo esse non potrebbero essere cose determinate e limitate, e nemmeno essere da noi conosciute come dimora della ragione universale (1). Il processo delle potenze però non si arresta all'uomo; i rapporti fra i molti uomini, e i reali avvenimenti del mondo, non potendo essere

(1) Non vi era assolutamente pericolo nel sistema di Schelling, che lo spirito fosse *materializzato*, come facea temere il nome di filosofia della natura. La natura appunto per mezzo di questo processo diventa un essere, è vero, non intelligente, ma però intellettuale, avente in sè intelletto. Il pericolo era al contrario questo solo: che ella non conservasse più alcun vestigio del reale e così divenisse una semplice copia delle forme logiche.

altro che gli effetti di quella ragione universale, devono ugualmente essere spiegati con questo processo. Si deve dimostrare come l'assoluto, con la stessa necessità, onde diventa Natura, e la Natura come è, determinata, esistente, così dovea divenire Stato e Storia, e la Storia come è, come realmente è avvenuta. Ogni cosa, ogni rapporto, ogni avvenimento, tutto ciò che esiste realmente o soltanto come pensiero, non può essere che il risultato di questo processo. Onde è manifesto che qui il problema della filosofia è il mondo reale, considerato non solo in tutta la sua *estensione*, come in Fichte, ma anche nella sua propria *connessione*. Quindi nascono le scienze al presente tanto comuni e generalmente coltivate come rami della filosofia, delle quali prima di Schelling non si avea alcun presentimento: filosofia della natura, filosofia della storia, filosofia della religione, filosofia della mitologia, della rivelazione ecc.; vale a dire, non già quelle che i filosofi precedenti intendevano sotto questi titoli e intendono anche oggidì coloro che nulla sanno di filosofia, cioè, il considerare e giudicare la verità o falsità della religione positiva, le cause empiriche o il valore morale dei fatti ed avvenimenti storici, ma quelle che consistono nel dimostrare il *come*, secondo le potenze costitutive dell' universo trovate dalla filosofia, la storia dovea esplicarsi appunto in *questo* modo, in *questi* fatti ed avvenimenti, e la coscienza religiosa del genere umano dovea manifestarsi con progresso necessario appunto in *queste* forme, e quindi *questi* culti succedere a *questi* altri (1).

(1) Ammettiamo con l'autore che la filosofia della storia non consiste nel considerare e giudicare la verità o falsità della religione positiva, le cause empiriche o il valore morale de'fatti ed avvenimenti storici; ma sibbene nella dimostrazione del *come*, secondo le potenze costitutive dell'universo, trovate dalla filosofia, la storia do-

In ciò consiste la grande riforma della filosofia; la quale si può esprimere così: la *speculazione* opposta alla *riflessione*. La essenza della speculazione è riposta nel conoscere ogni in-

veva esplicarsi appunto in *questi* modi, in *questi* fatti ed avvenimenti; ma non possiamo ammettere con lui, che prima di Schelling non si avesse alcun presentimento della filosofia della storia. Al contrario il trovato non perituro di questa *scienza nuova* — la filosofia della storia — appartiene all'Italia, la quale come in altre discipline, anche in questa accese la prima fiaccola che doveva rischiarare l'umanità. — Questa gloria appartiene a Vico, il quale, procedendo a ritroso del suo secolo invaso dal cartesianismo, partendo dall'ontologia, e non dalla psicologia, dalla sintesi, e non dall'analisi, diede fuori la *Scienza Nuova*, che per l'altezza del concetto, per la vastità dell'erudizione, per la forza dialettica fu superiore al suo secolo; onde egli, genio solitario, rimase non curato, anzi non inteso. Considerando il Vico le leggi eterne della storia *ideale*, secondo le quali corrono i fatti di tutte le nazioni ne' loro *sorgimenti, stati, decadenze e fini*, è chiaro che considera le potenze costitutive dell'universo, trovate dalla filosofia, secondo le quali la storia necessariamente si esplica. Vico, *contemplando nelle Divine Idee questo Mondo di Nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà*, riconobbe che il mondo della storia non è un riflesso della volontà subbiettiva, dell'arbitrio dell'uomo; ma nel giro de' generali è l'opera della *Provvidenza*, la quale volge le stesse passioni degli uomini ad un fine razionale. Senza che, Vico trovò la vera arte critica de'fatti e delle lingue antiche, chiarì la prima giurisprudenza romana e le diede un aspetto del tutto nuovo ed inopinato. E quantunque dal suo secolo fosse non curato, anzi non inteso, sentì l'altezza della sua mente, sentì la grandezza del suo genio, sentì che aveva creato una scienza di cui, può dirsi con verità, che prima di lui non v'era, non che un vestigio, un presentimento, e potè chiamarla senza boria o presunzione la *Scienza Nuova*.

Certamente questa nuova scienza non potè uscire dalla mente del Vico bella e compiuta, come Minerva dal cervello di Giove. Non è concesso ad alcun mortale esaurire ad un tratto tutto il pensabile e conseguire la perfezione: ma certo egli fu l'inventore della filosofia

dividuo nella totalità dell'essere e quindi nella sua causa assoluta e nel suo assoluto significato, mentre la riflessione ha per oggetto l'individuo soltanto in rapporto e in connessione

della storia, anzi possiamo dire che dopo l'orma profonda stampata da lui in questa via novella, nel corso di oltre un secolo non se ne videro somiglianti. — Lo stesso Gans, discepolo di Hegel, che raccolse e pubblicò le lezioni della filosofia della storia del suo maestro, nella prefazione che vi prepone, dichiara che quattro scrittori diedero alla luce una filosofia della storia, propriamente detta, e *primo* di *tempo* e di *merito* è Vico. Se si consideri che ai tempi del Vico mancava l'erudizione orientale, e quella critica che non sorvola i fatti e gli avvenimenti, ma li sviscera; se si consideri che egli ebbe la forza di non lasciarsi dominare dal cartesianismo allora imperiante; se si consideri infine che egli visse sotto la dominazione spagnuola, destinata ad uccidere ogni seme di vita in Italia, bisogna dire che il suo genio prepotente si svolse e fecondò, a malgrado del suo secolo, dell'oppressura forestiera e della malvagità costante della fortuna.

Non neghiamo che Vico considerando il mondo greco, e specialmente il romano, applicò quello che appartiene alle nazioni in particolare a tutta l'umanità, e veggendo nella storia i *sorgimenti*, i *progressi*, le *decadenze* e i *fini* di ciascuna nazione, credette che tutta quanta l'umanità fosse destinata a rigirarsi nello stesso ciclo. Quindi i *corsi* e *ricorsi*, i quali contraddicono a quello ch'egli stesso sostenne: cioè, che il *pensiero divino informa il mondo della storia.* Insomma manca nella *Scienza Nuova* del Vico l'idea del progresso che oramai si è fatta una fede santa della umanità. — Ma l'idea del progresso non nacque primamente in Germania, nè in Francia con Turgot e Condorcet, i quali, a dir vero, ne parlarono esplicitamente e distesamente; ma nella stessa Italia. Fin dal secolo duodecimo un uomo nato in Calabria, l'abbate Gioacchino e il suo discepolo, Giovanni di Parma, nella loro teoria dell'*Evangelio eterno* svolsero distesamente la idea del progresso.

Un altro italiano anche nato in Calabria, Tommaso Campanella, nel secolo decimosesto discorse in modo veramente dottrinale della

con gli altri individui e però solamente le cause derivate e il significato relativo. La riflessione cerca per un fenomeno fisico, p. e. la liquidità dell'acqua, una causa particolare esterna, la pressione dell'aria: ma ciò fa nascere la questione: perchè l'acqua non è come gli altri corpi di tal natura da resistere all'aria, e simili? La speculazione al contrario spiega questo fenomeno derivandolo dal significato assoluto dell'acqua, cioè, affermando che questa è la manifestazione dell'infinito nel finito, e quindi da un lato ogni parte deve essere uguale al tutto, e dall'altro deve apparire la finitudine e questo apparire

teoria del progresso; onde il Mamiani ne'suoi dotti discorsi che sono tolti dagli *Atti dell'accademia di filosofia italica*, si esprime così:

« In quanto a me, dico con piena fiducia che questo vanto — l'Idea del progresso — si appartiene con più diritto a Campanella che ad altri autori citati dagli stranieri ».

« Questo grande filosofo stabiliva che tutte le nazioni incominciano sotto una teocrazia armata, nella quale tutto il sistema sociale è informato dal principio della più assoluta unità: unità di credenze, unità di leggi e di governo. Ma poi grado a grado questa unità viene alterandosi, il potere si divide in civile ed in militare, l'eresie distruggono la verità religiosa, i sofismi filosofici la unità dottrinale; e così cadute in basso le nazioni, giacciono in preda della corruzione e della tirannide. Quindi, per l'eccesso dello stesso dolore e della miseria, esse ritornano a nuovo ardore di religione e la unità si ricostituisce: verrà finalmente una civiltà vera e compluta. Nè questo avvicendarsi di luce e di tenebre si conclude, per Campanella, nel circolo; conciossiachè ogni rivoluzione, giudicava egli, arrechi nell'umano consorzio un nuovo progresso di fede, di scienza e di bene. E coordinando questa teorica dell'umanità con la sua Ontologia e Cosmologia, egli di pari passo col progresso dell'uomo faceva procedere il progresso della Natura. Scorgendo nell'ultima essenza di ogni essere le sue famose primalità del *potere*, del *volere* e del *conoscere*, teneva che il Cosmo intero progredisca ». Vedi Saggi di fil. civ. p. 173. — CONFORTI.

sia la liquidità dell'acqua. La riflessione cerca per un avvenimento storico, p. e. la rivoluzione, le singole cause empiriche, le quali sono in verità tanto inesauribili che ciascuna di esse rinvia di nuovo ad altre cause. La speculazione lo spiega per mezzo del suo significato assoluto nella totalità della storia (1): affermando che dovea aver luogo un momento in cui l'ideale (riflessione, volontà) prevalesse sul reale (l'esistenza storica); questo momento è la rivoluzione. La quale è perciò assolutamente necessaria, e quelle stesse cause empiriche non sono che la emanazione di questa assoluta necessità. Quello che si dice delle cause dicasi pure dei fini. La riflessione considera una istituzione della natura o dell'umana società, come a dire il matrimonio come puro mezzo p. e. per la propagazione, e dà luogo così alla questione: a che deve servire questo fine, cioè, la propagazione; perchè deve esistere un numero infinito di uomini, e del pari, perchè sono tali le condizioni della natura che quel fine non possa conseguirsi se non con quel mezzo; perchè non ha creato altri mezzi? La speculazione al contrario cerca l'assoluta necessità di questa istituzione (della divisione de' sessi, dell'accoppiamento) come quella di questo fine (della moltiplicità degli uomini) nella totalità della creazione: i principî demiurgici devono alla fine manifestarsi come sessi, e il legame o la unità de' medesimi avverarsi come attività creativa. La riflessione discorre sempre nel nesso causale e finale; ma questi due nessi presuppongono la natura esistente, o il mondo come natura determinata, quale essa è; e non bastano a spiegare perchè e a qual fine essa divenne appunto quello che è. Quindi la speculazione si fa a dimostrare il nesso assoluto. Ora il mezzo per conoscere questo significato assoluto delle cose è appunto quel processo delle potenze (più tardi

(1) Cfr. quest'opera II tom. I § 14.

in Hegel il processo dialettico). Il quale, siccome è la causa suprema ed unica di tutto ciò che è ed avviene, così deve essere ancora la fonte sufficiente della spiegazione e conoscenza di questi suoi effetti.

Il grado più elevato nella creazione e nella storia, e si potrebbe dire, secondo la maniera volgare di considerare le cose, l'ultimo fine di quelle è, secondo Schelling, l'*arte*. Imperocchè ella è appunto l'attività suprema ad un tempo reale ed ideale, e quindi la più perfetta efficienza della forza primitiva, la cui essenza è di formare i suoi prodotti nella compenetrazione delle due potenze. Mentre Hegel, riconoscendo come forza formatrice universale le pure determinazioni del pensiero, cioè la logica, considera in buona conseguenza l'arte come un grado subordinato e la scienza piuttosto come la perfezione assoluta; Schelling al contrario, riconoscendo la forza formatrice universale come già originariamente e realmente attiva, deve con la stessa conseguenza considerare l'arte come la sua suprema espressione. Egli perciò fa del carattere artistico il requisito d'ogni opera eccellente e l'essenza intrinseca delle cose. Il fine dello Stato è quello di essere un'opera d'arte; tale è la storia nella sua intrinseca essenza e nel suo supremo significato; e lo storico vero è colui che può esporla come una creazione artistica. La scienza stessa nella sua maggiore perfezione deve apparire come riproduzione artistica.

Ma riconoscendo interamente l'obbietto, ammettendo la sua esistenza reale, si dà luogo di bel nuovo alla difficoltà, che Kant pose da parte: cioè, come sia possibile nel mondo la mutazione, se è vero che tutto è ragione e necessità. Non era più possibile di negare il tempo e la mutazione, quando non si avesse voluto perdere quello che si era guadagnato: che, cioè, la ragione è attiva e gli obbietti possono essere conosciuti, e però sono la materia stessa della deduzione, la

stessa ragione; quando, in poche parole, non si fosse voluto rinunziare a tutto il progresso della filosofia dopo Kant. Perchè la mutazione fosse riconosciuta, non vi era altro spediente, se non di ammettere che anch'essa è contenuta nel principio immutabile, in una maniera immutabile, di considerare l'uno come molteplice di sua natura e la vicissitudine o il progresso come il modo necessario dell'esistenza. Epperò il tempo e lo spazio non sono forme soggettive, ma sono enti reali, sono forme che l'assoluto deve ammettere nel suo processo, cioè, le sue necessarie affezioni (1). Essi perciò non sono veri come tempo, come muta-

(1) Se vi è dottrina in cui grandemente discordarono e discordano i filosofi è quella che risguarda la idea di spazio e di tempo. Il Newton ed il Clorke ne fecero due cose coeterne all'Eterno, e quasi un sensorio divino; il qual pronunziato si avvicina all'errore degli antichi sull'eternità della materia. — Lo spazio, dice il Leibnitz ne'suoi Nuovi Saggi, *è un rapporto ed un ordine tra i coesistenti ed i possibili di cui Dio è la sorgente.* — Ed altrove: « *Il tempo e lo spazio dinotano delle possibilità al di là della supposizione dell'esistenze. Il tempo e lo spazio sono della natura delle verità eterne che riguardano egualmente il possibile e l'esistente. Spatium perinde ac tempus ordo est quidam... qui non actualia tantum sed et possibilia complectitur. Unde indefinitum est quiddam... Spatium est continuum quoddam, sed ideale.* — Hobbes definiva lo spazio *phantasma existentis.* Kant, come è risaputo, li riguardava come forme della sensibilità esterna ed interna. — È risaputo il modo onde i sensualisti ed i psicologi spiegano la formazione dell'uno e dell'altro.

Vincenzo Gioberti prendendo le mosse dalla sua *formola ideale* si esprime così: « Per conoscere il genuino valore del tempo e dello spazio, bisogna considerarli nel loro rispetto verso la formola ideale, a tenore del processo ontologico, discorrendo non *a subiecto* ma *ab obiecto*, e discendendo dall'Ente all'esistenza, invece di camminare a rovescio. Lo spirito dell'uomo in questo progresso, passando dal primo all'ultimo membro della formola, trova il tempo e lo spazio come due concetti che s'immedesimano nel mezzo termine, cioè, con la creazione. Perciò gli si affacciano, non già come cosa semplice, ma

zione; ma il vero, l'unità nel tempo, è la eternità, cioè, la privazione assoluta di tempo (Zeitlosigkeit) *aeternitas* e non *aeviternitas* (1). Così pure il vero, il primitivo, l'ultimo in tutte le vicissitudini delle cose e degli avvenimenti, è l'Assoluto, il quale non è nulla di determinato. Il dovere in nient'altro consiste, fuorchè nel ritorno dell'Io particolare all'assoluto, all'indeterminato (2). Adunque tutto il mondo con tutte le sue diverse forme di tempo e mutazione di fatti ed avvenimenti sta e si mantiene in sè stesso, in quanto è la ragione immutabile, senza tempo, necessaria nella sua stessa variazione.

come una sintesi di due elementi, uno apodittico e l'altro contingente, l'uno infinito ed eterno, l'altro temporario e finito. Il primo di tali elementi è la possibilità della creazione, che costituisce ciò che vi ha di necessario nel tempo e nello spazio puro. Il principe degli Ontologi moderni, cioè il Leibnitz avvertì profondamente che il tempo e lo spazio non sono altro in effetto che la possibilità della successione e della coesistenza, aggiuntovi la realtà loro, quando tali potenze vengono attuate nelle monadi finite che si succedono o coesistono. Ma questa definizione non è nè compiuta nè chiara, se non si riscontra col processo della formola ideale. Imperocchè non bastando la possibilità della virtù creatrice a compiere il concetto del tempo e dello spazio puri, ne' quali si trova un'attualità ed una realtà inesplicabile col mero possibile, egli è d'uopo cercare donde derivi. Or quale è il suo principio, se non la creazione? La virtù creatrice, attuandosi di fuori, attua ed estrinseca la potenzialità della successione e dello steso; in questo momento indivisibile la virtù intrinseca e l'atto estrinseco si compenetrano nel nostro spirito e formano una sintesi obbiettiva che ha due oggetti, l'uno de' quali riguarda l'Ente ed è necessario, l'altro concerne l'esistenze ed è contingente. Il risultato di questa sintesi è l'idea del tempo e dello spazio pretti; i quali considerati *ad intra* sono la potenzialità stessa del creato, propria dell'Ente, e *ad extra*, l'attuazione contingente di questa potenza ». Vedi Intr. allo studio di fil. — Conforti.

(1) Dell'Io come principio della filosofia, p. 57, 59.

(2) Ibid. p. 55 57.

Ma la facoltà di apprendere quello, che è senza tempo, nel tempo, l'uno in quello che è veramente molteplice, nel movimento e nell'azione, la totalità nel particolare: questa facoltà è l'*intuito*. Quindi l'intuito è l'organo della filosofia. Egli è intuito *intellettuale*, perchè l'obbietto di esso non sono le cose già determinate in modo stabile e sensibilmente, ma la stessa efficienza delle forze prime. L'esposizione che si fonda nell'intuito, — nello stesso modo che il mutabile è contenuto necessariamente ed eternamente (senza tempo) nell'immutabile — e però il metodo scientifico che questo sistema richiede dicesi *costruzione*; denominazione che è tolta dalla geometria e deve indicare l'opposto del metodo logico, che procede dal principio della contraddizione; perocchè trovare il vero dalla costruzione, vuol dire: trovarlo dalla totalità d'una figura. Questa è come tale un assoluto, nè abbisogna di altre ragioni superiori o fondamenti, ed obbedisce alla sua propria legge, e in sè racchiude una moltiplicità di parti, un tutto originariamente organico. Alla costruzione è opposta la *prova*; secondo la quale si presuppone sempre una proposizione superiore, e la proposizione che si vuol provare, si considera come separata dalla prima e a quelle poi si subordina. Anche il metodo di Fichte è costruzione in questo senso; la coscienza dell'Io è una totalità, che in sè contiene tutti i prodotti come parti integrali, secondo le sue proprie leggi, le quali però non esistono fuori di questi prodotti. Se non che la costruzione di Fichte si fonda sull'intuito della coscienza, quella di Schelling sull'intuito dell'universo.

Nelle dissertazioni sull'Io assoluto, sull'idealismo trascendentale ecc. Schelling pose i fondamenti logici del suo edificio filosofico. Il modo generale, onde le parti si connettono fra loro, ci viene mostrato nelle sue lezioni sugli studi accademici. Quì nelle sue lezioni e conferenze sull'arte,

si manifesta l'elemento vitale, creativo, del suo sistema, la espressione reale delle *idee*, come principio del mondo; ma il vero sviluppo del sistema incomincia con la considerazione della natura; quindi il nome di *filosofia della natura*. Qui egli espone quel pensiero, già indicato di sopra: che la intera natura in tutti i suoi gradi e formazioni crea mediante le due potenze del reale e dell'ideale e la loro unità. L' unità di entrambi, la copula (*copula*), egli la considera di nuovo come una potenza, anzi come il centro, come la forza veramente creatrice. Questa copula esprime nel *copulato* la sua propria essenza, che consiste appunto nell' identità. Può anche esser detta l'amore infinito di sè stessa, la voluttà infinita di rivelarsi, di voler sè stessa, di affermarsi. Il mondo non è che il prodotto e la imagine di questa volontà infinita, onde ella vuole sè stessa. Essa secondo l' uno de' suoi lati (il reale), è nella natura la *gravità*, siccome quella che lega tutte le cose, e spingendole tutte al centro pone l' uno nella totalità; secondo l'altro lato (l'ideale) è la *luce* (principio luminoso), come quello che ugualmente unisce le cose, in quantochè la luce come tutto è presente ed interamente presente in ogni sua parte e in ogni oggetto, in cui risiede. Per mezzo della gravità le cose hanno una unità *esterna*, sono riunite in un sol punto; per mezzo del principio della luce hanno la unità *interna*, sono presenti a sè stesse, l'una all' altra (come nella onnipresenza della *clairvoyance*). Da ciò si derivano anche lo *spazio* ed il *tempo*. Lo spazio è la forma delle cose senza il legame, la negazione del legame; e il legame (come gravità) è la negazione dello spazio (l' attrazione del centro annulla lo spazio). Così dalla gravità nasce il tempo; poichè spingendole al centro essa dà moto alle cose, e mediante il moto è posto anche il tempo. La gravità e la luce sono quindi i due principî che nella loro

opposizione e compenetrazione costituiscono la natura. Così la imagine della gravità nella sua propria sfera è *quello che è fisso, immobile*, la terra (quì ogni parte è finita, perfetta di per sè, relativamente diversa dall'altra e polarmente opposta a quella); la imagine del principio della luce nella sfera della gravità è l'aria (quì il tutto è contenuto nel *particolare*, ogni parte è assoluta dalla natura del Tutto); la imagine della identità di entrambi è l'acqua; perciò l'acqua ha la liquidità dal principio della gravità (principio della limitazione, del finito) e dal principio della luce ha la presenza del tutto nelle parti. La luce stessa come tale opera su questo intero regno delle gravità (questi tre elementi) e sviluppa il germe delle cose, per intuire sè stessa in quelle. Lo stesso modo di costruzione serve a stabilire le forze fondamentali della natura (magnetismo ed elettricità) e similmente le loro creazioni: la natura organica, il regno vegetabile ed animale e finalmente l'uomo, in cui la opposizione de' due principî (luce e gravità) si manifesta come opposizione tra il sesso maschile e il femminile, dove si avvera che l'unità (*copula*) è quella che crea, mentre dall'unione de' sessi viene la nuova esistenza. Però nello stesso uomo quell'eterno legame (della luce e della gravità, dell'infinito e del finito) non ha che una espressione passaggiera; bisogna che trovi la sua espressione perfetta e non peritura; ciò ha luogo mediante il sistema dell' universo e le stelle divine che tutto abbracciano. Ma che è mai Iddio in cotesto edificio della natura? Egli è appunto l'uno nel tutto, il tutto nell' uno, la copula universale ed assoluta (Allkopula). Cercare la prova della sua esistenza è pazzia; chi può far questione della esistenza della sua esistenza? Noi sentiamo Iddio come doppia potenza nella vicenda della nostra vita, nel sonno e nella veglia, quando ora ci abbandona alla gravità, ora ci ritorna al principio della luce. Ma la co-

pula universale è in noi stessi come ragione, la quale ne rende testimonianza al nostro spirito. Qui s'intende per Dio non una *cosa* esterna e sovranaturale (Schelling non ha affatto la notizia di una persona sovranaturale), ma quello che è immediatamente *vicino*, che solo è *attuale*, a cui noi stessi apparteniamo e in cui siamo. Qui non si tratta di distinguere un limite, di separare quello che è dentro e quello che è fuori; perchè, a dir vero, non vi ha alcun limite. La *immanenza*, e la *trascendenza* hanno qui lo stesso significato, cioè, non ne hanno più alcuno; perchè questo vero intuito annulla la stessa opposizione e in esso tutto si riunisce in un mondo unico e pieno di Dio. Quindi Dio non è altro che anima del Mondo: la forza che crea il mondo, ed esce da sè e ritorna in sè. Egli è la natura eternamente creatrice (1). Qui il panteismo apparisce nella sua forma più splendida (da paragonare al detto di Goethe nel Fausto: chi può nominare Dio?),» siccome in Hegel si manifesta nella sua forma più arida ed astratta.

Ma il sistema di Schelling prende una nuova forma e però entra in un nuovo periodo, quando egli, come richiedeva la materia stessa della filosofia, dalla considerazione della natura passa a quella dell' uomo, e quindi all' altro lato del problema filosofico, cioè, la storia. Questo periodo comincia con la dissertazione *sulla essenza della libertà umana*. Qui il problema non è soltanto, come dice il titolo, la libertà, ma compreso in una maniera più profonda, è la stessa creazione dell' uomo e la storia del genere umano; cioè a dire che si tratta

(1) Cfr. specialmente Schelling: *L'anima del mondo* (sul rapporto del reale e dell' ideale nella natura). Vi è detto anche: la gravità essere *Dio in tutta la sua significazione*, in quanto che egli si esprime nel molteplice come unità.

di spiegare l'esistenza di un Ente, che ha la coscienza di Dio e la libertà, e però insieme la possibilità di fare il male; si tratta di spiegare le forme determinate di questa coscienza, quali ci vengono mostrate dalla storia nelle sue diverse epoche, (cioè, dichiarare la necessità di queste forme). Egli risolve il problema nella parte principale coi mezzi che gli somministrava lo stesso suo sistema, come l'avea in sino allora sviluppato. Vi ha una potenza reale in Dio, la quale costituisce la materia d'ogni esistenza, e rende possibile la creatura sostanziale — « il principio incomprensibile » (der dunkle *Grund*) *l'aspirazione in Dio*, *la natura in Dio*, che è distinta dalla sua forza formatrice (dalla potenza ideale e spirituale di Dio); la potenza ideale in Dio, lo spirito divino, produce ed ordina in quella le forme degli esseri (in modo interamente corrispondente al principio della gravità e della luce). La espressione perfetta dello spirito in questo principio incomprensibile è l'uomo, il quale è così nel centro della creazione ed ha la coscienza di Dio, perchè quì lo spirito è giunto ad esprimersi o svilupparsi compiutamente nella materia (Stoff); ma l'uomo porta in sè anche quel principio incomprensibile, oscuro, l'altra potenza; egli consta di due potenze divine, perciò ha la possibilità di abbandonarsi a quella, prima di fare che ella operi in lui, e così cade nella materialità, da cui era stato sollevato: e questo è il male (1). Ora il succedersi delle religioni è appunto il processo divino: Iddio si *realizza* solo nell'uomo, ma in rapporti diversi, in una gradazione delle sue proprie potenze, e questa serie graduale è appunto la mitologia. Ciò spiega quella esorbitante

(1) La spiegazione del *come* l'uomo individuo nel caso concreto si decida liberamente, e nondimeno vi sia una necessità d'agire per la natura determinata o carattere di esso uomo, non è quì d'alcun interesse. Cfr. il II tom. 1 § 41.

asserzione di Schelling: che gli dei mitologici abbiano avuto realtà, ciò non vuol dire, che Giove, Venere ecc. siano vissuti come esseri individuali con tutta la storia che la poesia loro attribuisce; ma che allora Dio non fosse altro realmente che una potenza cosiffatta, come se la rappresentava la coscienza religiosa di quel tempo (la mitologia, fatta astrazione dalle forme e ornamenti poetici). È naturalissimo che la coscienza mitologica altro non sia che lo specchio o piuttosto l'unica attuazione di Dio, cioè, delle potenze cosmiche in quel periodo. Quindi lo stesso Dio sottostà ad un processo; la storia della coscienza religiosa è la storia di Dio, siccome tale è anche la natura. Perciò Jacobi a buon dritto rimprovera a questo trattato, di ammettere un Dio che diventa; e Schelling, a dir vero, non sa difendersi da questa accusa, anzi la conferma nella sua *risposta* col dimandare: se mai il Dio dell'antico patto non sia un Dio affatto diverso da quello del nuovo? Il problema quì cominciato racchiude già quello, che è oggetto delle presenti ricerche di Schelling: mitologia, rivelazione, cioè, la storia più intima del genere umano.

Analizzando questo sistema nei suoi primi principî e nelle sue proposizioni fondamentali, potremo stimarlo non meno infruttuoso che i sistemi anteriori. In lui vi ha ancora l'antico postulato della filosofia razionale: che tutto esista secondo una legge necessaria, e non possa essere pensato in modo diverso da quello che è (1). Per lui ἓν καὶ πᾶν è ancora una sostanza vuota, e due movimenti di quella, egual-

(1) Schelling rigetta è vero sin dal principio il ragionare o discorrere dalle vuote categorie della ragione; ma per lui ogni particolare è però racchiuso ancora in modo necessario e legittimo nell'universale e deve perciò poter essere dedotto da questa legge (*a priori*). L'universale ha d'uopo del particolare per la sua esistenza.

mente senza contenuto, producono il mondo. Quindi deve far maraviglia il trovare nello sviluppo quello spirito che manca in tutte le filosofie razionali anteriori, ed una copia di pensieri sempre nuovi, mentre al contrario quelle non fanno che applicare in modo sempre uniforme l' unica idea, che loro serve di principio. Uno sviluppo ricco d'idee ed un sistema morto, sono due cose che non vanno unite così per caso. Perchè la prima possa comprendersi, è necessario che l' altra contenga già in sè un germe vivente. *E questo è il principio reale, il principio dell' azione.*

Lo stesso Spinosa, per quanto paia *realista* la sua teoria, non ha un principio veramente reale. In lui la realtà della sostanza è dedotta solamente dal concetto della sostanza stessa (*causa sui*), e però anch'essa non è altro che un prodotto del pensiero puro. Perciò secondo Spinosa la connessione del mondo non è fisica, ma puramente matematica. Fichte è il primo che si serva della realtà, di quella che sola è accessibile al razionalismo, cioè, l'atto del soggetto; e così egli fece senza saperlo il primo passo per superarlo. Schelling ha ritenuto questo *reale* pel suo assoluto; e così si differenzia da Spinosa. Per lui la pura sostanza non è un essere, una cosa, ma consiste assolutamente nel *potere*, nel *porre* (Können, Setzen); il modo, come essa contiene le *affezioni* non consiste nel comprenderle in sè belle e compiute, ma nel produrle, nell'esplicarle (sebbene anche necessariamente): è una relazione di forze vive. I principî analitici diventano in Schelling tetici (1); la dimanda di Kant: come sono possibili i giudizi sintetici, cioè, come la ragione *contiene* le cose fuori di sè? diventa qui la seguente: come il puro atto primitivo ed assoluto perviene a fare qualche cosa di determinato, che non è più puro atto? Con ciò è riconosciuto,

(1) Dell' Io come principio ecc., p. 81.

che solo nell'azione è possibile la sintesi. Lo stesso titolo di «*sistema dell'identità*» potrebbe cambiarsi in quello di *sistema dell' azione*. Imperciocchè l'azione contiene l'unità tra l'attivo e l'affezione nell' attività; fuori di ciò non havvi identità alcuna. Il puro essere, l' essere non attivo è necessariamente una di queste due cose verso di un altro: o è interamente identico a questo, e però esclude qualunque dualità: o non è che diverso, e così vi ha dualità assoluta. Quindi in Spinosa la identità dell'idea e della cosa è soltanto asserita; in Kant è messa da parte; e si può conoscere solamente in Fichte e Schelling, mentre che in Hegel diventa di nuovo incomprensibile.

Ora questo principio reale non diventa veramente efficace, se non in quanto che l'azione creativa non è più quella dell'uomo; il quale, come è certo, non può niente produrre che sia per sè e in sè sostanziale. Soltanto di questa guisa all'elemento reale dell' azione (del soggetto) si aggiunge anche l'elemento reale del suo prodotto (del soggetto). Fichte non avea fatto che toglier di mezzo l'obbietto *morto*: quì l'obbietto stesso diventa vivo (1). Quindi la creazione non ha più per centro l'individuo umano, come più non l' ha per autore; *io* cesso di essere il punto al quale le cose vengono riferite (opponendo a me stesso prima degli uomini, poscia delle cose, e quindi un corpo ecc.). Il centro è la forza stessa primitiva ed assoluta della creazione (Urkraft); bisogna considerare come essa opera in modo reale, e perciò secondo le sue proprie condizioni, comprendere la natura e la storia nella loro connessione, nella loro successione e gradazione, e cessare di trarre la spiegazione delle cose dalle nostre vuote categorie razionali (2). Così diventa possibile alla filosofia di accogliere

(1) Sull'essenza dell' umana libertà p. 420.

(2) Esposizione del vero rapporto della filosofia naturale con la teoria di Fichte migliorata, p. 35, 36.

in sè nuovamente tutta la ricchezza e vitalità della creazione; la natura non è più, siccome in Fichte, un semplice mezzo, perchè i soggetti ragionevoli vengono a determinare reciprocamente e di comune accordo i loro diritti; ma ella ha il suo significato in sè stessa, ed anzi non solo quello che le viene attribuito da Kant, di essere, cioè, conforme al fine, ma quello di essere espressione del divino (p. e. la luce è la manifestazione dell'essenza dello spirito nell'elemento corporale, e per questo essa è). In ciò consiste la oggettività del sistema di Schelling; con la quale ha cessato di esistere il razionalismo, nè avrà più valore, finchè essa sarà il principio delle ricerche filosofiche. Ma con essa cessa anche l' idea prammatica; il mondo, la natura, non è più un contrapposto della ragione; invece di due principî sovrani, il cieco caso e l'uomo ragionevole, la storia ha un principio unico e supremo, il quale non è nè l' uno nè l' altro, ma la potenza dell' assoluto e la sua evoluzione. Se gli avvenimenti appartengono necessariamente al processo cosmico, non possono essere l' opera del calcolo e della elezione umana. Il grado particolare, al quale ogni secolo giunge in questo processo, ne determina l'Ethos, e questo determina gli sforzi e le azioni degli individui. Ora il mondo che è un prodotto oggettivo, cioè, l'effetto di una forza reale fuori di me, assume una forma affatto diversa da quella, che ripete la sua esistenza semplicemente dalla mia rappresentazione. Imperocchè gli atti della mia coscienza sono arbitrari, o in verità destati accidentalmente ogni volta dagli oggetti; essi possono o devono in ogni momento restare interrotti senza alcuna continuità ne' loro prodotti. Al contrario i prodotti del mondo, se derivano da una attività fuori di me, sono la evoluzione continua di quella, una vena che sgorga perpetuamente: — un *divenire* — Questi due elementi, l'oggettività e il divenire, formano il carattere particolare del sistema di

Schelling, per cui merita il nome di filosofia del secolo. Imperocchè il più celebrato poeta de' nostri tempi non riluce solamente per l'oggettività, che è tanto ammirata in lui, ma anche per l'altro elemento. La bellezza de' romanzi di Goethe, la quale non si trova in nessun'altra opera di poesia, consiste in ciò: che essi rappresentano un *divenire* continuo, come se fosse realtà. Noi vediamo una passione nel primo suo germe, vediamo che cresce e si fa gigante e per ultimo prevale e si mette in luogo di ogni altra cosa. A noi pare di sentire in quella il movimento e l' alito della vita nelle sue più leggiere gradazioni; ci pare che essa sia stata sempre così, ma se poniamo mente, ci avvediamo che ha mutato forma, e nondimeno indarno cerchiamo il *dove* e il *come* della trasformazione; indarno cerchiamo il punto, nel quale ella passa dall'una all'altra forma. Con uno sviluppo egualmente invisibile si mutano intorno ad essa le circostanze e i rapporti. E, come nelle nostre proprie sorti e condizioni della vita, ci accompagna il sentimento d'una esistenza eterna e necessaria e insieme della sua nascita e mutazione nel tempo. Questo moto perpetuo di evoluzione, questo vivente divenire domina anche l' intuito di Shelling: e il suo sistema non è altro che uno sforzo continuo per esprimerlo. Questo stesso elemento forma il carattere speciale di Savigny nella sua sfera; onde egli è considerato siccome il fondatore della idea storica del dritto, sebbene altri elementi essenziali di questa idea siano stati sviluppati da altri prima di lui e in modo più compiuto. Questa elevazione della filosofia doveva far nascere in essa la necessità del carattere artistico; perchè l'arte è appunto una imitazione dello spirito attivo e vivente nella creazione. Perciò Schelling è il primo che abbia mostrato questo bisogno ed anche l'unico ne' tempi moderni che l'abbia adempito.

Ma sotto un altro aspetto, questo gran progresso della fi-

losofia è accompagnato da un difetto tanto più manifesto, cioè a dire, da questo primo passo del sistema conseguita naturalmente: che l'Assoluto non è una personalità. L'Io del mondo *è* già, e forma la intera natura, prima di diventare veramente Io. Egli la produce, *prima* di distinguersi dal suo obbietto e però come un non-ente (e in Nichtseyendes); non la produce, come la coscienza di Fichte, nell'*atto stesso* di questa distinzione. Egli non diventa mai personalità; poichè la coscienza, che ha di sè la creatura, non è la personalità di Dio. Io, che dico: « *sono* », non sono Dio; e la ragione che è *tutto*, come tale non può dir mai: io sono. La stessa origine della personalità umana non è che una astrazione, la quale ha luogo nella ragione impersonale universale e di cui ha coscienza solamente il prodotto di essa e non l'essere che la forma (1). Quindi il panteismo, che si teme in questo sistema; non già nel senso dell'*immanenza*, ma in quello, che Dio non ha una coscienza di sè diversa dalle creature. Di questo modo la filosofia dalla coscienza umana, come causa e centro delle cose, ha fatto ritorno all'universo, ed acquistato la oggettività; ma non ha ancora raggiunto la personalità dell'assoluto.

Era questo un punto, per cui dovea naturalmente passare la filosofia; la quale non poteva ad un tratto saltare dall'uomo a Dio; prima si dovea ridonare al mondo la vita che gli era stata tolta. Ma a ciò la costringeva anche la esigenza del razionalismo: che ogni cosa debbe poter essere trovata dallo spirito umano — la possibilità illimitata d'investigare il vero. Finchè si persiste in questa esigenza, si presuppone che la causa del mondo si trovi, perfetta quale essa è, nella coscienza dell'essere pensante; come potrebbe egli altrimenti sapere gli

(1) Idee di una filosofia della natura, pag. 130 — 140.

effetti di questa causa? Ora la libertà e la elezione che io trovo in me, non è la causa del mondo; altrimenti io potrei farlo anche diverso da quello che è; questa libertà è semplicemente la mia, e non ha alcuna influenza su di esso; al contrario, ciò che io trovo in me di universale non è che il *necessario*, la legge. Imperocchè la libertà di Dio, se egli ne ha una, è appunto l'*incomunicabile*; la sua personalità deve rimanere sua proprietà, noi non possiamo mai diventar Lui. Ciò che egli volle e vuole nel segreto della sua risoluzione, noi nol possiamo sapere, se non per mezzo della sua libera comunicazione e solo fino al punto a cui essa arriva. E però se noi dobbiamo trovar l'assoluto e la connessione del mondo mediante il nostro pensiero, bisogna che l'assoluto stesso non sia nulla di libero, ma soltanto l'universale, ciò che si trova completamente anche in noi, ciò che opera necessariamente — la ragione impersonale. Perciò questa supposizione è di necessità inerente alla filosofia razionale; ma se si fa astrazione da questa, non si connette in modo co' principî del sistema di Schelling, che non possa separarsene; al contrario è a dirittura contraddittoria all'essenza del medesimo. Per essa si riduce in semplice apparenza tutto ciò che viene dichiarato come carattere proprio di questa filosofia, come un gran progresso. L'atto e la creazione non sono più tali, se tutto deve avvenire secondo una necessità precedente. Lo stesso *divenire* non sarebbe più divenire; se fin dal principio non fosse possibile niente altro da ciò che è, se quello nella sua più intima essenza non fosse una *storia*. Ma non è tale, se Dio invece d'esserne il libero autore, fosse a quello sottoposto; la sua propria esistenza, invece di essere un'azione, fosse un semplice divenire. Il nostro interesse, il sentimento della verità richiede una necessità in ogni cosa creata; e ciò è soltanto la indipendenza dal nostro arbitrio e il dominio di un'altra intelligenza: qui

però questa necessità diverrebbe tale in sè stessa, diverrebbe tale per Dio. Si dovrebbe rinunciare alla libertà dell'individuo e all'*Ethos*, che sin dal principio del sistema vengono difesi con forza maravigliosa contro gli assalti prepotenti del panteismo; come anche il fine del dovere, invece di essere riposto in una positiva riunione di personalità, nella quale entrambe consistono, la divina e l'umana, dovrebbe equivalere all'annientamento di qualunque personalità; il che contraddirebbe all'idea fondamentale: che la produzione reale, e il progresso infinito sono il fine della forza primitiva ed assoluta. La più alta verità di questo sistema, che, cioè, l'universo è formato da forze viventi, non si può ritenere e sviluppare, senza che esse vengano considerate come inerenti sin dal principio ad una personalità. Imperciocchè la filosofia deve sapere per qual motivo queste forze si compenetrano appunto in questo determinato grado, e formano questo determinato prodotto; ciò non può essere effetto del caso. Se questa ragione o motivo dovesse essere la necessità, la natura propria di queste forze, della quale non potessero andar prive, esse non sarebbero più forze viventi, perderebbero il carattere che appartiene loro come forze; ma diverrebbero semplici sostanze, le quali aggiunte l'una all' altra devono dare come fattori un prodotto. Certamente il prodotto contiene l'uno e l' altro elemento, il reale e l' ideale; ma la sua determinazione è però ancora qualche cosa di diverso dalla essenza universale di queste forze; essa è per così dire, la loro applicazione speciale; ma perchè questa applicazione è appunto tale in ogni caso? Creare qualche cosa di diverso da ciò che è ella stessa: tale è la natura della forza vivente. Se ciò non avvenisse secondo libertà, la prima cosa a creare sin dal principio sarebbe ella stessa. È necessario che l'albero sia radice, tronco e foglie, ma che il seme ci dia l' albero, è un

portento, una creazione ed opera della libertà; sebbene non sia in questo caso opera della libertà stessa del seme. Ed oltre a ciò devesi dimandare, — dacchè Schelling fa procedere tutto l' universo dal suo assoluto, e lo considera come una rivelazione di quello, — che cosa sia in sè stesso questo assoluto, prima che siasi rivelato nel mondo e nelle cose; e allora non resta altro che l'astratto: cioè, la indifferenza del reale e dell'ideale, del soggetto e dell'oggetto: ma da questa ragione non si può comprendere come questo assoluto, vuoto, privo di contenuto, senza spirito, debba manifestarsi in un mondo ripieno di tanta ricchezza, e come la ricchezza possa essere una manifestazione, anzi una spontanea attuazione del vuoto. Questo è dunque il carattere che informa tutti gli scritti di Schelling: — nello sviluppo abbondanza e ricchezza di vita (d'idee che svegliano l'intelligenza, di presentimenti profondi); ma se vieni alla ragione ultima, non incontri che la più fredda astrattezza, nella quale si estingue tutta la vita. La copia e, per così dire, la piena di queste forme,. ti fa maravigliare; ma se risali alla fonte a cui vorresti attingere, la trovi inaridita, e non intendi come abbia potuto produrre tanta ricchezza. Sono due uomini diversi nel sistema; un poeta pieno di presentimento, il quale canta cose divine; ed un filosofo astratto che riduce a scheletro l'universo.

Schelling diede anche vita a quella opinione che può riguardarsi, come il carattere proprio ed intimo del panteismo: che cioè, la vita individuale apparisca come negazione e privazione dell'universale. Ad essa faremo ritorno, quando esporremo il sistema di Hegel.

Così è dell'essenza di questo sistema, il quale perciò non riconosce come l'assoluto (incondizionato) nè la soggettiva attività della ragione, nè alcuna potenza immobile e chiusa in sè stessa, — di condurci ad un Dio personale, e liberamente atti

vo. Un principio creatore è quindi il postulato che Schelling fa sin dal principio; sin dai primi suoi scritti egli tratta le potenze con piena libertà, non prescrive legge alcuna, secondo la quale debbano compenetrarsi, cosicchè producano necessariamente appunto queste forme e non altre, nè più nè meno; anzi potremmo dire, che egli le tratta con una licenza poetica. Non havvi in lui ordine e necessità di processo; e spesso le relazioni più particolari diventano membri importanti nell'organismo del sistema. Così in lui gli astri divini, che tutto abbracciano, costituiscono il compimento finale della creazione, verso il quale essa progredisce cominciando dall'uomo,— il contrario di ciò che dovrebbe essere; così nel sistema è annoverato il tempo, come prodotto della gravità; così la Chiesa, come semplice surrogazione della vecchia forma democratica dello Stato e simili. Ne' successori di Schelling questa libertà divenne arbitrio. Se i Kantiani non facevano che applicare regole universali ai casi paricolari (subsumiren); se Fichte, secondo il paragone di Jacobi, *lavora a maglia* il non-Io con l'Io, si può dire della scuola di Schelling, che essa giuoca ai dadi con le sue potenze (ideale e reale); il che però poteva tanto meno riuscire, in quanto che in questo giuoco ci vuole la fortuna del genio. Da questo arbitrio nacque anche il tentativo di spiegare l'universo coi rapporti numerici, e in generale quella *maniera* ingegnosa, la quale nella gioia di esser libera da' legami dell'antica logica, si diletta delle più accidentali combinazioni; alla quale si dà orecchio tanto più volentieri, che ciò che essa dice è chiaro come la luce; ma nondimeno un'altra cosa, anzi l'opposto, potrebbe avere la stessa chiarezza. Anche Adamo Muller, il quale del resto è pieno d'ingegno, partecipa di questa maniera, mentre egli con la sua guerra contro gli elementi, il suo rapporto *uno: due*, la similitudine dell' uomo e della donna, della gioventù e della vecchiaia,

cerca di spiegare le relazioni tutte proprie e particolari della vita pubblica.

Vi ha un continuo progresso nel sistema di Schelling, nel quale sempre più prevale la personalità di Dio; ma secondo che avviene questo progresso, scomparisce la filosofia razionale, per modo che il principio e la fine più non si pareggiano. Così egli dice dapprima: *Fuori della ragione niente è, e in essa è tutto, e simili* (1). Al contrario in progresso: *L'intera natura ci manifesta che essa non esiste affatto in forza di una necessità puramente geometrica; non havvi in essa pura ragione, ma personalità e spirito. — La creazione non è un avvenimento, ma una azione. Non vi sono effetti provenienti da leggi generali; ma Dio, cioè, la persona di Dio, è la legge universale, e tutto ciò che accade, accade in virtù della personalità di Dio, e non in conseguenza di una necessità astratta, che noi non comporteremmo nell'operare, e tanto meno Iddio* (2). *Essi dicono: Dio deve essere assolutamente sovrumano. Ora, se egli volesse essere umano, chi potrebbe opporglisi? — Quindi io non posso neanche prescrivergli anticipatamente ciò che egli deve essere; egli è quello che vuole essere. Perciò io debbo prima cercar d' indagare la volontà di lui; ma non anticipatamente impedirgli di essere ciò che vuole essere* (3). La dissertazione sulla essenza della libertà umana forma epoca nello sviluppo del sistema di Schelling, così quanto alla materia, come rispetto alla teoria. Ma durante la lunga pausa che ha avuto luogo nell'attività letteraria di Schelling, dopo questa dissertazione in sino ad ora, una tale trasformazione della idea fondamentale si mostrò in modo chiaro e preciso. Forse concorsero a promuoverla le accuse di Iacobi e lo sviluppo del

(1) Giornale di fisica speculativa, 2 tomo, 2 fasc., p. 2.

(2) Sull'essenza della libertà umana, p. 482.

(3) Lettera ad Eschenmayer, p. 91.

sistema di Hegel avvenuto in quel frattempo, nel quale Schelling diveniva, per così dire, obbiettivo a sè stesso in una maniera conforme al suo proprio principio panteista; ma senza dubbio essa è sopratutto l'effetto della stessa materia. Dopochè Schelling nel processo delle sue ricerche filosofiche non ebbe più per oggetto la natura, ma la coscienza religiosa, non potea più persistere nella deduzione *a priori* e nella ipotesi di una causa impersonale dell'universo, che avea ammesso fin dal principio risolutamente; perocchè a lui importava di spiegare e comprendere l'*obbietto* e non già d'imporgli, come facea Hegel, anticipatamente e senza alcun riguardo certe forme belle e fatte. Così nelle sue ezioni del 1828 distingueva i sistemi del razionalismo, da Cartesio sino al presente, come quelli che hanno il *carattere puramente logico* in opposizione al *carattere storico*, nel senso che esponemmo di sopra (Lib. III, Sez. I), se io ho bene inteso. È questo in verità un atto da Sansone, col quale egli rovesciava le colonne del tempio della filosofia, quale era stata sinora, e seppelliva sotto le rovine l'intero esercito de' suoi nemici e sè stesso con quelli. Nella recente teoria di Schelling — se bisogna giudicarne da quel poco che è venuto a pubblica notizia — il vero motivo non è altro che questo: di spiegare il *grande obbietto* della filosofia, cioè, la coscienza religiosa dell'uomo nel suo processo. Egli si serve in questa spiegazione de' mezzi che gli fornisce il suo primitivo sistema. Come le potenze del Reale e dell'Ideale, della gravità, e della luce e della copula ci si presentano nella dissertazione sulla libertà umana sotto una forma nuova, cioè, come principio incomprensibile, come aspirazione, ecc.; così ora possono facilmente riconoscersi in queste espressioni: *ciò che può essere*, *ciò che deve essere*, ecc. (das Seyn-können de, das Seyn-müssende). Non è meno certo però che Schelling professa chiaramente di credere alla personalità di Dio, — il quale, secondo lui, non

è sottoposto allo sviluppo della coscienza religiosa, ma è sempre a quella superiore, — ed ai fatti della rivelazione come verità reale (di fatto) e non allegorica. Ora, se quell'intuito fondamentale, che appartiene alla prima forma della sua filosofia e al quale egli non rinuncia, e questa ricognizione di un Dio personale e de' suoi atti reali, che devono essere la creazione e la rivelazione, siano insieme conciliabili, è tal cosa che non si può decidere scientificamente e in modo certo, fintantochè non si conosca in una forma autentica l'ultima teoria di Schelling. In ogni caso però era nella essenza nel sistema di Schelling, di non poter restare ne' termini del panteismo *a priori*, di perfezionarsi altrimenti che come semplice filosofia razionale.

Hegel, al contrario, partendo dal principio di Schelling, si attenne a quell'elemento razionalista contraddittorio, e lo sviluppò: la necessità razionale nel mondo e quindi la impersonalità di Dio. Ei fu quindi costretto di rinunziare a tutto ciò che forma il carattere proprio del sistema di Schelling: il *reale primitivo, l'azione, la vita, la creazione*. Così andò perduto il palladio della filosofia di Schelling, e tutti i pericoli che la minacciavano nascente, dovettero aver luogo. Il mondo diventa di nuovo una sostanza inerte, senza attività, le cui logiche affezioni sono le cose; la *identità* si risolve nella *monotonia*; il dovere e la libertà individuale si cangiano in apparenza, e il fine di ogni essere vivente è quello di sparire nel nulla.

CAPITOLO SECONDO

FILOSOFIA DEL DRITTO DI SCHELLING

Volontà oggettiva — organismi morali e loro processo nella storia — Costruzione dello Stato e della storia — Distruzione dell'antico Diritto naturale, delle sue teorie e dei suoi problemi. — Oggettività e vitalità della filosofia del diritto. — Principio cattivo nella filosofia del diritto di Schelling. — Germi dell'Hegelismo. — Carattere proprio ed universale di quel periodo scientifico.

L'idea della volontà *universale*, non già la somma delle volontà individuali, ma una volontà immediatamente assoluta, che sta al di sopra di tutte le singole volontà, e puramente oggettiva, — è la prima cosa che Schelling ci presenta nella sua Filosofia del diritto (1). Essa corrisponde perfettamente all'Io assoluto, come principio della filosofia teoretica, ed ha origine del pari nella volontà individuale di Fichte. Come l'Io sta alla sostanza di Spinosa, così questo volere sta alla ragione o l'uomo in sè di Kant. Cioè a dire, la ragione è immobile, perfettamente determinata, compiuta; il volere, al contrario, è attivo. Questa

(1) Trattato sul Diritto naturale nel giornale filosofico di Fichte e Nieth. 4° e 5° tomo.

volontà universale è però ancora, come la ragione di Kant e come l'Io assoluto, un puro astratto, e fu un progresso il comprenderla in modo, che non sia mai volontà semplicemente universale, ma sempre una volontà determinata ne' suoi diversi gradi. A ciò condusse il perfezionamento del sistema, cioè, la costruzione dell'Universo, dalle due attività dell'Assoluto. Ora la volontà oggettiva (l'assoluto) assume nello sviluppo graduale di queste attività diverse forme, — tipi del dovere morale (1) ed obblighi giuridici, — che appunto perchè derivano da questo processo universale (cosmico), sono totalità, cioè, organismi morali. Nello stesso modo che quel processo creativo ascendente produceva necessariamente nella natura i diversi regni, generi e specie, così nel mondo morale produce la famiglia, lo Stato, la Chiesa. La diversa forma che queste istituzioni presero nella storia, e perciò *successivamente*, è nella stessa guisa soltanto l'opera della produzione regolare, che nella natura crea *congiuntamente*. Così lo Stato è l'organismo della libertà (2), od anche l'*armonia della necessità* e *della libertà*; e quindi la sua vera qualità è questa: che tutto ciò che è necessario, avviene ad un tempo liberamente; e tutto ciò che liberamente avviene, è nello stesso tempo cosa necessaria. Lo Stato è però l'espressione di questa armonia nel Reale —; vale a dire, che egli è una vita spirituale (e quindi libera) in una forma stabile, esternamente convalidata, e per ciò tale che si manifesta nel reale, nel necessario —; la Chiesa, al contrario, è l'espressione dell'armonia nell'Ideale, una formazione e comunione esterna nel regno spirituale (soggettivo), della cognizione e della fede. Lo Stato è anche la espressione più elevata della identità dell'universale e del particolare (dell'uno e del molteplice); poichè un

(1) Lezioni sul metodo degli studi accademici, pag. 146.

(2) Ibid , p. 226.

unico ordine pubblico unisce qui e lega una moltitudine di volontà particolari. Il diverso modo in cui questi momenti, l'uno e i molti, si compenetrano, costituisce la storia dello Stato, la storia del Mondo. Nell'antico Stato (nelle Repubbliche) l'unità e la moltiplicità erano unite in una maniera immediata (assoluta): la moltitudine avea la coscienza di essere uno Stato, dal quale non poteva sciogliersi, e l'unità dello Stato, lo Stato medesimo, esisteva a sua volta soltanto in questa moltitudine, nel popolo.

L' unità (potere dello Stato), che allora dominava, non era altro, se non i *molti* che obbedivano. Nello Stato moderno, per contrario, questa identità è distrutta; la unità come monarca che non è ad un tempo i *molti*, sta a fronte della moltiplicità, del popolo, nel quale ciascuno ha coscienza di essere semplice individuo. Così la unità domina la moltiplicità, come disgiunta da essa, e perciò nella *forma astratta*; mentre dall' altra parte la pluralità, coll'opporsi all'unità, diventa individualità, e così cessa d'essere lo strumento dell'universalità. Ondechè, come compenso della perdita della vera unità (identità) nello Stato, il mondo moderno abbisognava della Chiesa, che esprime questa unità nell'ideale (soggettivo). *Quindi il concetto della monarchia essenzialmente congiunto a quello della Chiesa*. Entrambi sono effetti o sostituzioni dello Stato vero, cioè, dell'antico che abbiamo perduto (1). Perciò lo Stato moderno non è tale da congratularsene molto, mentre il diritto privato ed il pubblico (soggettività ed oggettività) si sono staccati l'uno dall'altro. Per la stessa ragione la presente giurisprudenza non è un'applicazione d'*idee*, ma si fonda soltanto sopra sottigliezze empiriche (2).

(1) Lezioni sugli studi accademici, p. 229, 230.

(2) Si troverà qui non solo *la maniera*, ma anche il pensiero fondamentale, da cui derivò la filosofia del diritto di Hegel e la sua costruzione filosofica della storia del mondo.

Così, secondo i principî di questo sistema, anche il dritto apparisce nella totalità di tutt'i rapporti universali nella sua connessione assoluta, e in pari tempo come una necessaria manifestazione della ragione formatrice del mondo. Nella stessa guisa che questa nel processo graduale delle sue potenze, determina sè stessa come natura, come uomo, come storia del mondo; così si determina anche come diritto e come Stato. E però conviene alla filosofia del dritto di *costruire lo Stato dalle idee*, cioè, d'intuire e dimostrare come l'assoluto debba produrre (essere) necessariamente il diritto e lo Stato in generale, e i loro speciali istituti, e la formazione storica di questi; e come in essi medesimi, non meno che in queste diverse formazioni, è però sempre espresso solamente l'uno, l'universale, l'assoluto.

Questo metodo distrugge tutto l'edificio del Diritto naturale, quale era stato fondato dagli antichi scrittori; distrugge il formalismo, il quale consiste nel sottoporre (Subsuntion) delle relazioni senza ragione ad una regola generale razionale, nella quale si clegge arbitrariamente un rapporto parziale (una particolarità, p. e., quella della libertà) per *applicarla bene o male a tutta la massa che resta*. Qui per contrario le relazioni e la loro regola appariscono massimamente e inseparabilmente come un prodotto unico dell'idea. L'etica non è più dedotta dal concetto dell'uomo; ma la forza primitiva ed assoluta, e la sua reale produzione genera le cose, gli uomini e le leggi morali, ed anzi congiuntamente la libera persona per la legge, la legge per la libera persona; « *poichè tutta la vita consta soltanto di forze che si circoscrivono reciprocamente* ». Spariscono le contraddizioni e i problemi, che consistono nel dedurre dalla ragione la libertà e le leggi delle due specie; perocchè quella forza primitiva produce delle totalità di relazioni contenenti l'una e l'altra, e nelle quali, secondo ambedue le forze fondamentali, anche gli opposti si debbono compenetrare da per tutto.

Fondando il diritto in una esistenza e volontà superiore alla esistenza e volontà umana, si raggiunge l'oggettività nella teoria giuridica. Le istituzioni non sono più semplicemente per l'uomo, ma hanno una significazione più elevata; e non sono ordinate conforme al fine di quello, ma conforme all'archetipo che devono esprimere. Quindi la necessità che lo Stato sia un'opera artistica, che vi sia bellezza nella vita pubblica, che esistano grandi e sublimi istituzioni per sè stesse e non già per soddisfare, come ultimo fine, un qualche individuo. Lo Stato ha un dritto di essere Stato. La *conseguenza logica*, per lo innanzi riconosciuta tanto nel dritto positivo, quanto nel razionale come il punto più rilevante, è ora subordinata (1). L'azione vivente delle forze, il modo svariato con cui quelle due potenze, l'universale e il particolare, la libertà e la necessità si compenetrano e producono così una ricchezza di forme —, è ciò che deve essere. La moralità si eleva, quanto al suo contenuto, dal principio limitato della particolarità, della conformità col dovere, cioè: *io devo fare questo e quello!* ad un principio totale, alla ricognizione di un universale sopra dell'uomo, il quale non vale che come parte di quello; ed esige, che la *intenzione umana* sia simile alla *divina, che l'uomo divenga uno con Dio* (2). L'etica acquistava una tale oggettività e vitalità dal principio reale e universalmente creativo del sistema; i quali caratteri, stante il bisogno del tempo, avrebbero dovuto trovare non solo favore, ma durare ed essere intesi generalmente, se quell'ostacolo o principio *contrario*, del quale abbiamo parlato nella esposizione del sistema, non si fosse esteso anche all'Etica.

(1) Lezioni sugli studi accademici, p. 228.

(2) Rapporto della filosofia della natura con la dottrina di Fichte, p. 10. Studi accademici, p. 145.

Il principio fondamentale del sistema è il concetto della potenza primitiva ed assoluta; ma fintantochè non ammette *tutta quanta* la libertà divina, gli manca la vera forza creativa, nè può considerare l' uomo, nella sua propria sfera, come Dio stesso l' ha posto, cioè, come centro. Per questa cagione il *fare* e il *sapere* appariscono qui d'un ugual valore(1); e tali devono apparire quando si riferiscono soltanto all' assoluto, e si apprezzano soltanto come espressioni di quello; mentre, al contrario, il *fare* riferito all' uomo, il prodotto della scelta, è specificamente superiore al sapere, il quale non è spontaneo, come ce lo conferma la coscienza universale. Se perciò nell' antico Diritto naturale il dritto si risolve quasi nella morale, cioè, tutto riesce unicamente all' azione dell' individuo, quì la morale stessa ha, per così dire, il colore del dritto, si accosta all' *Ethos* de' Greci, il quale riesce a questo: che nel mondo morale abbiano luogo certe determinate manifestazioni. Ogni dovere deriva da una idea (prodotto delle potenze), la quale deve essere espressa dall'azione (2); il cui scopo sembra di essere piuttosto una *imagine* che un *atto*. Ma di questa guisa la vitalità primitiva scemerebbe nuovamente di pregio; non si avrebbe più la vita *vera*, ma la *semplice* espressione della vita. Lo Stato come *moralità pubblica* sarebbe differente da quella dell' uomo, non più nell' intrinseca essenza, ma solo quanto al grado; perocchè la vera differenza tra l' una e l' altra è questa: nella moralità dell' uomo vi ha la *intenzione*, accompagnata dalla coscienza, quindi dipendente dalla scelta e tale che si produce e rinnova ad ogni istante; nella moralità dello Stato

(1) Lezioni sugli studi accademici nella prima lezione e al principio della lezione sesta.

(2) Ibid., p. 146.

vi ha la *regola* fissa e immobile, senza coscienza di sè stessa e semplicemente espressa in una istituzione pubblica. Ora appunto questa differenza sparisce, quando le due moralità vengono considerate come le necessarie manifestazioni delle forze produttive del mondo. — Perciò era necessario questo progresso: cioè, di comprendere la potenza primitiva ed assoluta come più libera, più creativa, e tale che voglia una esistenza sostanziale, individuale e secondo questa, dia la norma alle azioni. Ora chi volesse appropriarsi e sviluppare unicamente que'concetti che nella teoria di Schelling esistono soltanto come germi e si mostrano appena alla superficie, riuscirebbe a' risultati del sistema di Hegel, secondo il quale la moralità non è che un capitolo del Diritto naturale, e non è attuata nell'azione dell'uomo, nell'*adempimento* del dovere; ma nello *stadio* dell'assoluto, nella *sussistenza* stessa del dovere.

Un'altra conseguenza è quella, che lo Stato non solo non ha per fine l'uomo, ma in generale non ha alcun fine fuori di sè stesso. Egli è a sè medesimo il fine supremo, in quantochè appartiene in una maniera *necessaria* alla esistenza dell'Assoluto. Quindi non si può più dimandare: « che cosa vuole Iddio (l'Assoluto) con lo Stato? » nè tampoco: « *che cosa vuole con la natura*, » o « *che cosa vuole con sè stesso, a qual fine Dio esiste?* » Ma Dio in un grado determinato è Natura, in un altro è Stato; e non può essere diversamente. Ora è vero che lo Stato e la Chiesa, voluti da un Dio personale, sono divini, ma non sono lo stesso Iddio; essi sono immediatamente superiori all'uomo, e in quanto che Dio li vuole, l'uomo deve sottoporsi ed ubbidire ad entrambi; ma essi non sono l'ultimo fine e volere di Dio, perchè l'immagine di Dio, l'uomo personale, deve essere superiore a tutto ciò che non agguaglia Dio. Ed è possibile, anzi da

attendersi, che Dio un giorno non voglia più lo Stato, e così cessi la subordinazione passaggiera, che, a dir vero, non è tributata allo Stato, ma alla persona di Dio. Ora se Dio non è il creatore del *divenire*, ma per contrario egli è sottoposto al divenire, conseguita che Dio è lo Stato e lo Stato è Dio in una *affezione* determinata. Ma se lo Stato esige in modo incontrastabile la subordinazione dell' uomo, deve essere una forma di Dio più elevata che non sia l'uomo stesso; e non solo non è cosa pregiudicievole, ma un vero beneficio che esso sia un *impersonale*. Nello Stato, Dio ha nuovamente perduto la personalità e la coscienza di sè stesso, nello stesso modo che non le aveva in origine come Assoluto; egli è ritornato in sè stesso.

Finalmente non fa bisogno di alcuna dimostrazione per vedere, che da tali astrattezze, quali sono l'*universale*, il *particolare*, l'*unità*, la *moltiplicità*, la *libertà*, la *necessità* — non risulta alcuno Stato, — nello stesso modo che dalle astrattezze del Reale e dell' Ideale non risulta una Natura; e quando Schelling rimprovera agli scrittori anteriori di filosofia del dritto, di alterare il rapporto naturale delle cose, questo rimprovero non si ritorce meno contro lui medesimo, sebbene in altro modo, poichè non si può osteggiare con più di forza le istituzioni della storia del mondo di quello che fa Schelling, quando rappresenta la Chiesa, come un surrogato delle antiche costituzioni politiche già cadute secondo il principio dell'identità, dell' unità e della moltiplicità. Ciò non riesce ad altro, *che a prendere per unica regola una cosa particolare, e applicarla a rovescio alla totalità delle cose.*

Tali sono gli errori che in sè racchiude questo sistema, e i quali appariscono anche più gravi e manifesti nella dottrina filosofica che appresso esporremo. Questi errori non potevano interamente prevalere nella dottrina di Schelling, perchè trovavano ostacolo in un elemento migliore, — il *reale primitivo*, al quale

si attenne. Schelling ha origine da Fichte, e questa origine è tale, da formare un punto fermo e determinato, una *base*, dalla quale egli procede nella costruzione del suo sistema; ora appunto questa base, e non altro, è il principio col quale si connettono quegli errori. Quindi io non posso essere tacciato di arbitrio, se ho esposto la dottrina di Schelling in modo alquanto indeterminato ed incerto; per comprenderla giustamente fa d'uopo di non tenere alcun momento, alcun pensiero come compiuto, perfetto, immobile. Imperocchè in questo sistema vi ha un progresso ed una vita continua, e perciò bisogna considerare le sue forme e produzioni come altrettanti germi e gemme, dalle quali debbono ancora spuntare i fiori e i frutti. Qui ogni concetto, ogni proposizione, non è ciò che mostra a prima vista, ma ciò che vuole raggiungere, *è la sua stessa tendenza*. — La via più semplice e comoda per la filosofia sarebbe stata di passare dall'Io di Fichte a quello di Dio, quando essa non dovesse adempiere ad una destinazione più sublime; cioè, d'*intendere la immanenza del mondo in Dio*. A quest'uopo si dovea prima di tutto intuire Dio nel mondo, affinchè poi, riconosciuto come superiore al mondo, fosse però sempre contemplato anche in quello. Schelling si sforza di rendere sempre più chiara, sempre più vicina all'occhio dello spirito la presenza e l'attività universale di Dio. E però il principio (cominciamento) del suo sistema rassomiglia, per tôrre da lui stesso un'immagine, al principio ignoto e incomprensibile, che è l'aspirazione infinita a produrre Dio; perciò nè si può riguardare per sè solo come il vero, nè formare sopra di esso un giudizio e neppure un semplice concetto, fatta astrazione dall'aspirazione verso ciò che egli vuole creare. Imperocchè « egli non *ha* solamente quest'aspirazione, ma *è* questa stessa aspirazione. Se arresti lo sviluppo nella sua tendenza vivente e infinita, ciò che tu t'immaginavi di determinare e ritenere non è più quello che

è. Il giovine non può essere conservato giovine; o bisogna lasciarlo diventar uomo, o ridurlo in istato di cadavere. In questo senso io feci a bella posta risaltare quel lato della teoria di Schelling, da cui il sistema d'Hegel ripete la sua origine. Schelling stesso non si occupò più tardi di dritto e di Stato; ma una filosofia del dritto molto più ricca, vivente, intima e per usare la espressione vera, molto più umana di quella che trovasi nelle Lezioni sugli studi accademici, sarebbesi dovuta aspettare da chi scrisse la = Essenza della libertà umana =; nè in questa trattazione bisognava che si facesse un progresso tale da mutare ogni cosa, ma bastava per avventura una proposizione come la seguente:

« La volontà dell' uomo è vivo raggio della luce divina, na-
« scosto nell'abisso della divinità stessa, e che Dio elesse e ma-
« nifestò, quando formava la volontà a natura. In lui solo (nel-
« l'uomo) Dio ha amato il mondo. »

La prevalenza dell' impersonale è un punto pel quale dovea passare necessariamente la teoria di Schelling; oltre a ciò è uno de' caratteri proprî ed universali di quell'epoca. Così la scuola estetica ha detto: l'arte e la bellezza esistono per l'arte e la bellezza, e non per la soddisfazione e maggiore nobiltà dell'animo umano; — il che forma il più vivo contrasto con le idee che testè dominavano, secondo le quali il vero pregio di un'opera d'arte consisteva nel muovere gli uomini all'adempimento del proprio dovere. In quelli che si studiano di spingere ogni cosa all'eccesso, è divenuta una specie di moda il considerare come scopo della propria esistenza l'annientamento di sè stessi per un *universale*, per un'*idea*, di cui non si sa dire veramente che cosa siano —, il rinunciare alla durata personale, e giudicare il desiderio di essa come futile, egoista e di niun valore: sentimento magnanimo in apparenza, ma in verità assurdo, contro natura, e fonte di falso eroismo. Esso

consiste nella deificazione, non già della natura, cioè, del sensibile, ma del pensiero impersonale. Ma gli adoratori tanto disinteressati e sublimi di questo Dio, — chi voglia esaminare la cosa più accuratamente — potrebbero appena sorpassare Socrate o l'apostolo Paolo, i quali per povertà di desiderio o per piccolezza di egoismo richieggono l'immortalità, ed un Dio d'amore, almeno secondo il parere della più parte degli scrittori (1).

Alla più parte degli scrittori di quel tempo, e da qualche lato ai corifei della nostra letteratura si è fatto il rimprovero di misticismo, confondendo i significati di questo vocabolo, cioè, la fede calda e sincera e la oscurità (inintelligibilità). Quegli scrittori sono in parte oscuri, mistici, ma non perciò credenti, e sono appunto di tanto oscuri, che non sono credenti. La vita, la creazione, la ricchezza, la libertà signoreggiano nella coscienza e devono essere il prodotto della *forza primitiva ed assoluta*, impersonale ed attiva, senzachè il sappia e voglia. Ciò che consegue da questa idea fondamentale non si può giammai intendere. Il razionalismo aveva distrutto Dio e il mondo; gli scrittori di questo periodo, pieni di ammirazione ed entusiasmo si rivolsero nuovamente al mondo, ma ancora senza Dio. Epperò tutte queste forme e creazioni ci piacciono, perchè contengono un presentimento sacro e profondo; ma sono in parte soltanto un caos oscuro e turbolento, da cui non può uscir luce e chiarezza se non quando è detta quell'unica sublime parola. E quello che quì affermiamo, vale anche per molti punti de'primi scritti di Schelling, i quali per questa medesima cagione non furono chiariti che in processo di tempo e da' risultati: —

(1) Quando io scrissi tali parole nel 1829, questa assurdità panteistica era appena cominciata. Essa si limitava alla scuola, anzi cercavano di professarla in segreto; dopo quel tempo si sviluppò e rafforzò in modo spaventevole; talchè è divenuta una tendenza nazionale e si mostra tutta ignuda, quasi a pompa e spettacolo.

come l'Assoluto produce qui i corpi, qui gli effetti naturali (1), qui le umane associazioni, come la identità dell'uno e del molto determinava i Greci ad essere una repubblica, i Germani ad avere i vassalli; sono tali cose, che nessuno può intendere se non per lunga abitudine. Ma all'uomo più semplice si può chiaramente far comprendere come Dio produca anche in modo assoluto gli effetti naturali, e non già semplicemente l'uno dall'altro, come egli voglia l'armonia nella storia, secondo la quale le esterne sorti e l' interna tendenza degli uomini e dei popoli si accordano insieme; cosicchè non solo debbe avvenire ciò che deriva da cagioni empiriche, ma anche ciò che secondo il suo ideale spetta alla perfezione di quella totale opera artistica della storia, e che però egli stesso effettua immediatamente (assolutamente).

(1) Rapporto della filosofia naturale con Fichte, p. 35 e seguenti.

SEZIONE SECONDA

FILOSOFIA DI HEGEL

CAPITOLO PRIMO

IL SISTEMA IN GENERALE

Carattere razionalista. — Pensiero fondamentale. — Problema della filosofia e bisogno di un metodo speciale: la dialettica. — Idea generale del sistema. — Intimo motivo del sistema, ed origine della teoria logica da questo motivo.

La pretensione fondamentale d'Hegel è quella del razionalismo in universale: « L'intero processo del filosofare come « processo metodico, cioè necessario, non consiste in altro che « nel porre ciò che è già contenuto in un concetto ». Con questo processo, e però *mediante l'analisi*, deve dedursi tutto ciò che è (1). Quindi la causa del mondo non può essere un

(1) Enciclopedia. 2 ediz., § 88, n. 1.

atto libero; tutte le cose sono tali che non possono mancare o essere diversamente, anzi non possono neppure essere pensate in modo diverso. Se si ammette il fondamento del primo sistema di Schelling, si riesce inevitabilmente al sistema di Hegel (1). Bisogna di nuovo rinunziare al principio reale, all'atto,

(1) L'idealismo *critico* di Kant, il *soggettivo* di Fichte, l'*oggettivo* di Schelling, e l'*assoluto* di Hegel, hanno tra loro, quasi diremmo, un nesso necessario. — Kant senza dubbio ammetteva un mondo *reale* fuori della ragione; ma questa realità esteriore, priva di qualità oggettive, riducevasi ad un'incognita, ad un X, come egli stesso la chiama; e però il *substratum* de' fenomeni diveniva così vago ed indeterminato, che Fichte potè dire: essere il mondo esterno una *creazione dell'attività dell' Io*. Quindi l'attività di Fichte contiene sì l'Io che il non-Io; se non che l'Io ha un valore esclusivo; ma questa dottrina ripugnava alla coscienza universale, che non sapea passarsi della realità esterna. — Perchè ammettere un Io solitario, circondato da un deserto infinito e solo abitato da fantasmi che vi crea egli stesso? Perchè attribuire un carattere piuttosto che un altro a quest'*essere* che pone l'uno rimpetto all'altro — l'*Io* e 'l non-*Io? Esso*, disse Schelling, è l'*unità* d'entrambi, è *soggetto-oggetto*, è la *base* del *reale* e dell'*ideale*, del *soggettivo* e dell'*oggettivo*; l'universo è l'espressione identica del pensiero divino, e la ragione umana è l'espressione identica della intelligenza di Dio, e per conseguente dell'universo. Il mondo ideale è il tipo e la causa del mondo visibile; il mondo visibile n'è l'imagine, la manifestazione. — Ma se è vero che la filosofia di Schelling ha un nesso con quella di Fichte, non è meno vero, ch'ella in sostanza è la filosofia di Bruno, esposta più splendidamente e condotta ad applicazioni, di cui Bruno non ebbe presentimento. Nè Schelling, ricco di tanta gloria, nascose la sorgente, onde attinse, almeno in parte, il contenuto della sua dottrina; anzi compose un dialogo intitolato il *Bruno*, in cui la dottrina del *Nolano* e la *sua* si compenetrano. E qui è il luogo di confessare che si deve agli Alemanni, e specialmente a Schelling, Wagner e Jacobi la rinnovata fama del filosofo italiano. — Infine da Schelling ad Hegel non ci era che un passo. Entrambi pigliano le mosse dall'identità as-

come quello che non procede dalle determinazioni del pensiero (logiche): l'unico ed assoluto principio è il pensiero stesso. Ciò posto non è più possibile di ritornare ai primi gradi dello sviluppo della idea filosofica, a cominciare da Kant; non si può ammettere più, come fece costui, un mondo reale fuori della ragione; nè la ragione può valere come ragione dell'individuo, secondo la dottrina di Fichte; nè come ragione di un Ente superiore liberamente attivo; perchè a tutto ciò contraddice appunto quella pretensione fondamentale. Quindi altro non rimane che considerare la ragione come ragione di nessuno, come pensiero impersonale, e dichiarare che questo è il tutto, Dio, fuori del quale non è nulla:—tale è l'idealismo oggettivo e conseguente di Hegel.

La ragione come Assoluto è per lui il pensiero *puro*, cioè, senza oggetto pensato, senza altro contenuto che le sue proprie forme e determinazioni universali, p. e. le rappresentazioni dell'essere, del nulla, dell'esistenza, del qualcosa (Etwas), del limite, della qualità, della quantità, della causa, dell'effetto; il giudizio, il sillogismo, ecc. Ella è pensiero *sostanziale (substantiell)*, cioè, senza soggetto pensante. Vale a dire, è sostanziale ciò che non riceve da un *altro* le sue qualità, ma le ha in sè stesso inerenti, ferme, incontrastabili, compiute; del quale si può dire solamente: « è così e così fatto », e non già: « diventa liberamente questo e quello ». L'opposto del sostanziale è l'attuale (soggettivo), il carattere della personalità. Quindi il pensiero sostanziale è tal cosa, che non *pensa*, ma *è* semplicemente pensiero. E però questo pensiero — senza soggetto e senza oggetto, la somma di tutte le pure determinazioni lo-

soluta, con questa differenza, che Schelling l'ammette quasi per ispirazione ed entusiasmo, mentre Hegel cerca dimostrarla dialetticamente. — Conforti.

giche come sistema — è l'assoluto, l'Uno, Dio. Ma è anche il tutto; l'intero mondo in tutta la realità della vita, il mondo quale è, deve essere dato insieme col pensiero secondo le leggi proprie del pensiero stesso; egli non è altro che l'analisi del pensiero. La logica è Dio: la logica pura prima e l'applicata dopo la creazione della natura e dello spirito finito (1). Laonde le pure forme logiche sono il principio autonomo e causale (2); ogni altra cosa è prodotta da quelle o piuttosto è una conseguenza di quelle. « Le forme necessarie e le determina- « zioni proprie del pensiero sono la stessa verità suprema (3)». Così ogni esistenza reale e sostanziale è considerata come semplice modo di manifestazione di quelle vuote relazioni logiche, e al contrario queste, che non esistono se non come forme, come qualità di un essere e come prodotte da lui, vengono considerate come il solo reale.

È evidente che l'universalità del problema della filosofia, quale fu posto da Schelling, anzi da Fichte, continua ad essere la stessa

(1) Introduz. alla logica p. XIII.

(2) Ammesso il metodo di Hegel con le sue pretensioni, tutt'i termini della logica cambiano di significato, e la *logica* diviene la *metafisica*. *Esplicare* nel linguaggio di Hegel è: mostrare il luogo che una cosa occupa nel movimento universale. *Provare* è: ridurre i dati empirici alla loro espressione generale, ricondurli alla loro nozione. La *verità* non è più la conformità delle nostre idee con le leggi dell'intendimento; questa è la verità formale, nè la conformità delle nostre idee col loro oggetti, ma sibbene l'accordo di un oggetto con sè medesimo, con la sua nozione. Come ciò ch'esiste separatamente, individualmente, non è mai identico con la sua nozione, non ci ha verità nel mondo reale, ma nelle *idee*. Le parole *concreto* ed *astratto* hanno un tutt'altro significato; le cose individuali, sensibili, distinte, sono delle *astrazioni*, l'*idea* sola è il *concreto*. — Conforti.

(3) Ibid. p. XIII.

anche nel sistema di Hegel; se non che prende un'altra forma, e per così dire, un altro colorito. Anche Hegel deve dimostrare l'intero universo dalla ragione; anch'egli deve considerare il tempo e gli avvenimenti soltanto come un' *affezione* immutabile e necessaria di quel pensiero infinito; ma se in Schelling il mondo apparisce come la vita dell'assoluto, come un prodotto di forze mediante un movimento reale, quì torna ad essere quale era nel sistema di Spinosa, cioè, semplice modificazione dell'assoluto, il contenuto proprio del pensiero senz'altro movimento che il movimento logico, l'analisi. Schelling vuol dimostrare come la ragione (il reale e l'ideale primitivi) doveva produrre la natura e la storia; Hegel vuole dimostrare come la ragione (il pensiere puro) dev'essere natura e storia (1).

Però nello sciogliere questo problema si palesa la seguente difficoltà: come può questo pensiero puro uscire da sè (2), diventar diverso da quello che è in origine, cioè, un sistema di

(1) Quando perciò nell' Enciclopedia § 244 si legge: « la *idea* si risolve, la *idea* si fa libera », queste non sono che frasi vuote, come se le fosse data una scelta, come se essa potesse riflettere, prima d'essere diventata uomo.

(2) Schelling fin dal 1834 scriveva: « Hegel in luogo del *reale vivente* pone il *concetto logico*, al quale ascrive un movimento proprio, che non può convenire che al *reale*; cioè, il movimento per cui passa nel suo opposto, e quindi ritorna in sè stesso ». — Questa istanza che Schelling mosse ad Hegel è quella stessa che Aristotele mosse a Platone, quando disse che le *idee* mancavano di energia e di movimento; è la stessa istanza ch'altri mosse a Spinosa, quando disse che la *sostanza* di lui era *morta*. — Se si dimanda ad Hegel come l'*idea* esce di *sè*, ed esternandosi diviene *natura — un altro* — e poscia ritornando in *sè* stessa, ed elevandosi alla coscienza di *sè*, diviene *idea assoluta*; risponde: — tale è la sua natura, la sua necessità. — Conforti.

pensieri reali, invece di un sistema di pensieri vuoti (natura), un ente che pensa sè stesso, personale, invece di essere semplice pensiero (uomo)? Anzi, come può arrivare ad essere egli stesso il pensiero perfettamente puro? Poichè come tale egli è una moltiplicità di determinazioni, dove si deve cercare la sua unità? L'unità dell'appercezione di Kant, della coscienza attiva di Fichte è distrutta, e resta la vuota sostanza priva di movimento; come questa diventa logica pura e perfetta? — Perchè l'uno diventi molteplice è necessario un movimento, e però anche un impulso a questo movimento. Ora Fichte nel risolvere un simile problema avea quest'impulso nell'Io, il quale è personale e di sua natura sempre attivo. Ma Hegel distrugge la volontà e la personalità come cosa primitiva; queste che sole possono dare l'impulso al movimento, devono essere prodotte soltanto nella continuazione di quello. Lo stesso errore (cioè la negazione del reale nel reale), il quale lo fe' cadere in questa difficoltà, gli porge ora anche il mezzo di risolverla, e questo è il *perpetuum mobile* della sua dialettica. Secondo lui la legge d'ogni pensiero è questa: ogni rappresentazione (Vorstellung) ed ogni cosa non è soltanto sè stessa (momento astratto), ma è anche la sua opposta, e quindi si distrugge di per sè (momento dialettico), siccome una terza, che è la loro unità: cioè, tale che pone la loro distruzione reciproca, come verità di entrambe (momento speculativo o positivamente razionale), per esempio essere, nulla, divenire, o dritto, delitto, pena (1).

Che una qualche idea (Vorstellung) *inviti* il soggetto pensante a rappresentarsene anche un'altra opposta, ciò non basta a fare un passo innanzi, quando non vi ha alcuna volontà che segua questo invito; ma è assolutamente necessario che quella idea *sia il suo stesso opposto*. Perchè il semplice pensiero

(1) Enciclop. § 79 e seg.

possa svilupparsi e formarsi da sè senza un soggetto pensante, fa d'uopo che ogni sintesi non sia altro che analisi; e l'analisi di un'idea, quale che sia, anche della più vuota (dell'essere puro), deve dare la sintesi più compiuta (l'intero universo); perocchè, posto che alcun atto non aggiunga o formi qualche cosa di nuovo, ciò che non è contenuto in quella legge o determinazione semplicissima e del tutto vuota, non potrebbe in alcun modo manifestarsi. Quindi l'essere *è* non meno che « il nulla; « il dritto *è* il torto, l'inganno (1) ». A questa ipotesi, di cui Hegel abbisogna per fare innanzi un sol passo, non poteva ricorrere, se non chi avea negato tutto il reale. Per chi è venuto a questo punto, quella dialettica è una necessità; però non si può ammettere, se non quando s'incomincia a filosofare in tal modo. Che si ponga ciò che in fatto si esclude: è tal cosa da non essere creduta che quando non si ha alcuna idea del senso di questa parola: *in fatto*, quando si considera come esistente quello che è semplicemente *pensato*. Imperocchè soltanto *in fatto*, cioè realmente, gli opposti si escludono; come semplicemente pensati possono stare l'uno accanto all'altro, anzi condizionarsi reciprocamente. Il finito esclude l'infinito, e nondimeno rimane esistente, non distrugge in verun modo sè stesso; lo stesso si dica dell'essere e del nulla. Ma il finito è pensato nell'infinito: se io penso l'infinito, penso anche necessariamente il finito, a dir vero, come un non-esistente, come un non-ente, ma pure io lo penso. Se ora si considera come un ente il vuoto pensiero senza esistenza reale, nulla impedisce di dire: la idea (Vorstellung) pone e contiene il suo opposto, e quindi distrugge sè stessa; tutto ciò che si *nega* — dovendo nondimeno essere *pensato* insieme con l'opposto —*esiste* appunto per questa ragione insieme con l'opposto e nell'opposto, e l'opposto in esso.

(1) Diritto nat. § 87.

Per la qual cosa, secondo la legge logica, ogni idea nega ad un tempo sè stessa e pone il suo opposto; e questo di nuovo nega sè stesso e pone insieme la prima — *momento dialettico.* — Questo però non è espresso immediatamente da nessuna delle due idee opposte, al contrario ciò che ciascuna esprime immediatamente, è che essa è sè stessa, e non l'opposto — *momento astratto*; solamente la riflessione del pensatore trova in essa questa trasformazione. Perciò secondo Hegel fa d'uopo di una terza idea, la quale esprima *immediatamente* queste due cose: ciascuna delle due idee *distrugge* sè stessa e l'una *pone* l'altra reciprocamente. Il divenire p. e. esprime ugualmente, che il nulla distrugge sè stesso e pone l'essere, e viceversa che l'essere si distrugge e pone il nulla (poichè dove vi ha divenire, non vi è l'essere, ma nemmeno il nulla). Questo *terzo* è quindi l'unità di entrambi, la quale esiste, a dir vero, fuori di esso, ma in esso *solo appare, come tale pone ed esprime sè stessa.* Essa non è più semplice negazione come il momento dialettico, ma una affermazione (*ein, Setzen*, porre): cioè a dire lo stesso passare reciproco dell'uno nell'altro è qui considerato come la verità di entrambi — : *momento speculativo o positivamente razionale.* Anche questo deve, secondo che richiede il sistema, trovarsi nell'analisi de' due primi: perchè altrimenti la filosofia nel suo progresso metodico non potrebbe sapere la esistenza e molto meno la qualità di una siffatta unione dei due (1). E per questo momento speculativo non s'intende una idea o una cosa, in cui i due opposti *esistano*, ma soltanto una idea od una cosa, nella quale debbono essere *pensati* ambedue e che presuppone l'idea d'ambedue; p. e. la pena contiene in sè il diritto e il delitto, ed è perciò la loro unità posta come tale.

(1) Enciclopedia, § 88, N. 1.

Ecco come procede il sistema di Hegel: — questa terza idea — che si cava dalla prima, unendo con questa l'opposto che essa contiene — deve a sua volta, come terza idea, contenere un opposto, distruggere sè stessa e condurre ad una nuova idea, come unità degli opposti, insino a che sieno così trovate tutte le leggi del pensiero, l'universo, la natura, l' uomo con tutte le sue attitudini, funzioni, rapporti, gli avvenimenti della storia, in breve tutto ciò che esiste e viene pensato; il che prova che tutto questo è già compreso nell'idea dell'essere puro, non può non essere, purchè quell'idea sia, e bisogna necessariamente trovarla appunto tale quale è realmente; purchè si analizzi quella vuota idea secondo la legge logica eternamente eguale a sè stessa (dialettica) (1).

In questo modo si sviluppa la somma o la totalità delle leggi pure del pensiero, le quali poi, secondo la pretensione fondamentale del sistema, sono la vera ed unica essenza delle cose — la *Logica*. E però la logica comprende non solo ciò che prima (specialmente da Kant) veniva considerato come *forme* del pensiero (categorie), cioè, come i mezzi dell'intendimento umano (soggettivo) (qualità, quantità, modalità ecc.), ma anche tutto ciò che è qualità fondamentale del mondo reale esterno, però priva di ogni concretezza e realità: p. e. la vita, la differenza del sesso (è degna di nota nella logica pura e prima della filosofia della natura questa differenza di sessi!) la cognizione, il volere, il bene (prima della personalità e della soggettività un volere ed un bene!) Oltre a ciò, per questa cagione la logica non espone le regole del pensiero umano (soggettivo), ma i rapporti ideali (logici) racchiusi nelle co-

(1) « Bisogna tener questa via per formare il sistema de' concetti « e compierlo in guisa che il suo processo sia necessario, puro, e « nulla accolga di fuori. » Introduz. alla logica, pag. XX.

se, i tipi del mondo, dai quali venne fuori di per sè, senza l'aiuto di un atto; o, se così si vuol dire, le regole secondo le quali Dio (il pensiero impersonale puro) pensa; il qual pensiero appunto forma il mondo (o piuttosto è il mondo). Perciò quì le determinazioni « concetto, giudizio, sillogismo » non appariscono come funzione dello spirito umano (questa non è che un momento subordinato), ma come i supremi rapporti del mondo. Avuto riguardo a questo carattere, Hegel considera la sua logica come una logica *oggettiva* contrapposta alla *soggettiva*, che ebbe valore da Aristotele fino a lui. Il *concetto (Begriff)* è specialmente il centro di tutto il sistema; egli è nella contemplazione hegeliana dell'universo a un di presso la stessa cosa che è Dio nella cristiana. Questo « concetto » il quale produce tutte le cose e tutti gli avvenimenti, non è già per avventura (come si pensa volgarmente) il concetto di un oggetto che lo precede, ma all'opposto l'oggetto procede solamente da lui; egli esiste come puro rapporto di categorie prima di qualunque obbietto. Egli è la totalità delle determinazioni pure del pensiero, e (in forza di quella legge dialettica dell'opposizione) è nello stesso tempo la necessità, che tali determinazioni diventino reali nelle cose particolari; perciò è anche l'unità dell'universale e del particolare; anzi, stando al principio universale del sistema, solamente questa necessità è la causa e l'intimo centro del mondo. Il *concetto*, pensato come necessariamente reale in un obbietto, è l'*Idea*.

Questa totalità delle determinazioni logiche, che come tali sono *l'una nell'altra*, deve avere secondo la legge dialettica il carattere opposto: cioè, quelle determinazioni debbono essere *l'una fuori dell' altra*, nello *spazio* e nel *tempo*; in ciò consiste la *natura*. E però la intera natura non è che la *effigie* o nuova impronta di quelle leggi del pensiero in questo regno esterno, essa è « l'Idea fuori di sè, nella sua diversità da sè stessa;

nell'*altro* (in ihrem Andersseyn) ». Il carattere specifico della natura non è la *realtà*, come contrapposto del pensiero puro; perchè questo puro pensiero deve essere anche reale, anzi dev' essere la vera realtà; ma il carattere della natura consiste nella semplice *esteriorità*, cioè, solamente nell'*essere le cose l'una fuori dell'altra* nello spazio e nel tempo. Dalla natura il pensiero (Idea) fa ritorno in sè stesso come *spirito*, principalmente dell' uomo (momento speculativo della logica e della natura). Lo spirito (personalità) è la unità dell'Idea (di quella totalità delle determinazioni logiche) e della natura; cioè a dire, nella natura l'Idea è divenuta esteriore a sè stessa, si è negata come Idea (perchè è una *esteriorità*): come spirito (uomo) ella conserva questa sua naturale esistenza, ma la nega nuovamente da sè come idea, potendo l'uomo mediante i suoi pensieri fare astrazione da qualunque esistenza naturale, e perfino dalla sua propria. Laonde per Hegel la essenza della personalità e dello spirito non è già la *coscienza di sè* come tale, la quale come totalità è in ogni atto, e come esistenza prima ed originaria non può essere spiegata da un' altra, ma sì la possibilità dell' astrazione; e il grado più alto in cui si avvera fuori misura la personalità, è la possibilità del suicidio. — Ora lo spirito discorre per tutti i gradi dello sviluppo dialettico. Egli è primamente spirito dell'individuo, *spirito soggettivo*, la personalità dell'Io, a cui stanno a fronte il mondo e le altre personalità come un opposto che egli esclude: perciò Hegel lo chiama personalità *astratta* nel senso del momento *astratto* della dialettica; di poi egli è il contrario di questo, è lo spirito espresso nella totalità dell' esistenza umana (nelle istituzioni sociali e nelle epoche della storia del mondo) — *spirito oggettivo*; finalmente è la unità d'entrambi, il ritorno di questo spirito oggettivo (del pensiero espresso nelle instituzioni e nella storia) nello spirito

umano (soggettivo), — *spirito assoluto*. Questa ultima attuazione dello spirito ha tre gradi: il ritorno del pensiero, che è la sostanza del mondo, nel senso e nel sentimento è l'*arte e la religione*, e finalmente il ritorno dell'arte e della religione nel pensiero stesso è la *filosofia*. Cioè a dire, nell'arte e nella religione, limitate come sono nella materia e nella soggettività, non è ancora conosciuta la vera natura del Dio che si sviluppa; perchè ciò che l'animo religioso adora non è altro in verità, se non questa *architettonica* delle determinazioni razionali, la quale si manifesta nella natura, nel dritto e nello Stato; ma nella sua limitazione la riveste d'imagini (Vorstellung) del tutto diverse, quali sono la persona di Dio, l'amore, la provvidenza. Solo la filosofia mette da parte tutte queste forme, e la Logica è riconosciuta come il vero Dio. E però la suprema attuazione di Dio *in sè* è lo Stato e il suo sviluppo graduale, la storia del mondo: la suprema attuazione di Dio *per sè*, — cioè quella, in cui egli arriva alla intelligenza di sè stesso, e conosce la legge, secondo la quale erasi esplicato in tutte queste forme senza conoscere essa legge (soltanto sostanzialmente) — è la filosofia. La quale è il compimento e il fine ultimo della creazione.

Così Dio, l'essere che è tutto, si è compiuto; quindi si fa chiara tutta la concezione Hegeliana. Il vero e reale principio (principium) non è quel vuoto essere, col quale la scienza ha dovuto cominciare metodicamente, ma questo spirito (impersonale) del mondo, l'essere universale, che si manifesta e vive nella storia del mondo e conosce veramente sè stesso nella filosofia; ed ha nella dialettica la sua propria legge ed essenza, secondo la quale è tutto, dalla più vuota idea (il nulla) fino alla realtà vivente e infinita dell'universo, e nondimeno in tutti i momenti è sempre lo stesso essere universale, lo *spirito immanente in sè medesimo*. Adunque il vero motivo del sistema

non è altro che di mettere da parte il Dio personale e soprannaturale (sopramondano) e di spiegare il mondo in sè stesso senza Dio. La potenza, di cui canta il poeta:

« Nelle correnti
« Fervide della vita,
« Nell' infinita
« Procella degli eventi
« Io sorgo e affondo,
« Spiro quà e là!
« Nascita e morte; un mare
« Senza riva nè fondo,
« Un eterno mutare,
« Un viver che riposo
« Non ebbe mai, nè avrà (1),

questa potenza, che non è nulla in sè stessa, ma consiste solamente in una eterna produzione e distruzione, è l'obbietto capitale della filosofia di Hegel; questa egli si sforza di esporre innanzi all' occhio della intelligenza. Schelling il quale mirava allo stesso fine, la comprese come processo delle *potenze;* per lui Dio è la indifferenza assoluta, il quale si sviluppa in queste due forze demiurgiche, e così come *reale* e *ideale*, come *gravità* e *luce*, partorisce il mondo. Ma rimane però sempre qualche cosa che non si può rendere intelligibile, nè risolvere nelle determinazioni logiche, cioè, il *principio oscuro* (senza fondo), il quale sta eternamente; perciò Hegel considera quella potenza come puramente logica. Così egli prende tutte le determinazioni universali che astrae dal mondo esistente, (quantità, qualità, meccanismo, processo chimico,

(1) Traduzione di Giovita Scalvini.

vita, sesso, organismo, sapere, volere ecc.) e le avviluppa insieme come *concetto* o *idea*; la quale è poi il centro e la unità dell'universo, e produce da sè e in sè ritira il mondo corporeo e il mondo spirituale, per forma che così la emanazione, come il ritorno non sono che un processo logico.

Da ciò riesce anche manifesta l'intima origine della dialettica d'Hegel: — Schelling avea adottato la concezione fondamentale di Spinosa: — Dio è l'universale, la sostanza universale, la ragione universale —, con la sola differenza che egli non lo considera come sostanza immobile, ma come eterno *processo*; quindi Dio (l'universale) non è esteriormente nelle cose, non ha in sè stesso una esistenza separata da quelle, ma non *è*, se non in quanto è le cose; e viceversa le cose particolari non hanno essere proprio, ma sono soltanto il processo della ragione come essenza del mondo, e però una perpetua nascita e morte — (circolazione) — dell'essere universale. Dio *è* solamente in quanto è le cose; le cose sono solamente in quanto sono Dio; l'universale è il particolare, il particolare è l'universale (1). Quindi ogni esistenza e vita individuale apparisce come una nega-

(1) E però anche per Schelling ha valore il principio stabilito da Spinosa: *omnis determinatio est negatio*, ogni determinazione, ogni particolare è una cosa limitata, ma Dio dev'essere l'illimitato. — È vero che le cose particolari, come determinazioni di Dio, sono in questo senso realmente una limitazione di Dio; però prese insieme sono sempre nuovamente distrutte nell'universale, non sono che fenomeni, prodotti del *processo*. L'universale, che informa il processo generatore del mondo, essendo l'unica cosa che sta ed è realmente, deve essere in sè stesso determinato e limitato; e nondimeno è l'infinito, l'illimitato. Ciò si dice (particolarmente in Hegel) infinità *positiva* per distinguerla dalla negativa o *cattiva*; la quale non fa che impedire e negare sin da principio e sempre il finito (la finità), mentre la positiva lo sviluppa piuttosto, e poi lo ritira eternamente in sè stessa.

zione, cioè, come distruzione c limitazione della sostanza universale (dell'anima del mondo, della vita del mondo); e deve di nuovo essere distrutta, e ritornare in quella. Il dolore in ogni vita individuale consiste appunto in ciò che esso toglie alla vita universale, e la riconciliazione nel suo ritorno in quella, nel finire come vita individuale. Il Dio personale, creatore, non solo pone le sue creature, ma le conserva, quelle sono per lui un *positivo*, perchè egli non ha d'uopo di distruggerle per essere; al contrario il Dio del panteismo ha il suo essere solamente nelle cose; per non perderlo in esse, deve loro ritorlo: le cose sono per lui un *negativo*, ed egli non può loro concedere che l'essere d'un momento (momento usato nel suo doppio senso), e non un' esistenza durevole; altrimenti quelle sarebbero, e Dio cesserebbe d' essere. — Tale è anche la concezione fondamentale di Hegel, la fede filosofica da cui parte; se non che si propone di renderla intelligibile, ed esporla come necessaria; il che Schelling non avea fatto, contentandosi di ammetterla, secondo Hegel, troppo arbitrariamente ed immediatamente. Cioè a dire, Schelling apprende per intuito immediato, che l'essere universale (l'essere che è tutto) nega sè stesso nel particolare e poi ritorna in sè distruggendo quello: — unità dell'universale e del particolare; similmente, che la sostanza universale (Dio) è insieme il reale e l'ideale: — unità del reale e dell' ideale. Di tutto questo Schelling non dà alcuna dimostrazione, alcuna analisi, alcuna deduzione logica; a lui basta l'intuito stesso dell' universo. Quindi la nota sentenza di Hegel: che in Schelling lo spirito (l'assoluto) vien fuori subitameute *come colpo d'archibugio*; quindi l'intento di Hegel di *dedurre* logicamente l'assoluto, come un *risultato* necessario: non bisogna porlo, secondo lui, a modo di assioma o farlo dipendere dal dono particolare dell'intuito filosofico immediato, ma acquistarlo scientificamente. A que-

st' uopo egli esplica in una forma metodica l'intuito filosofico (l' intuito dell' universo) di Spinosa e di Schelling, cioè, trova *una nuova logica*, opposta a quella usata fin qui e che deve essere il fondamento del metodo stesso; tale e nient'altro è la sua *Dialettica*. Cioè a dire, sino a quel punto la logica si fondava nel *principio* della *contraddizione*, secondo il quale gli opposti si escludono. Ma da questo principio deriva appunto il contrario di quell'intuito; l'universale non è il particolare, il particolare non è l'universale; l' ideale non è il reale; Dio non è le cose, e le cose non sono Dio. Per questa cagione bisogna che valga il principio contrario; la vera logica deve *fondarsi nel principio della unità degli opposti*. Perchè, come affermano nel loro intuito dell'universo Spinosa e Schelling, la stessa sostanza universale possa essere le cose particolari, e poi ritirarle, ma come già *poste* in sè medesima, la legge logica non può essere altro, se non che: ogni rappresentazione (ogni elemento logico) sia nel tempo stesso l'opposta ed una terza, nella quale a sua volta distrugga in sè l' opposta. È evidente, che la dialettica di Hegel non è possibile logicamente; perchè a verun uomo, il quale stesse alla logica, verrebbe in mente di affermare, che appunto la contraddizione sia la verità; essa è nata dalla concezione filosofica propria del panteismo nella forma di Schelling, che Hegel trovò bella e fatta, e non ha altro motivo se non quello di far comprendere, come l' essere universale possa ad un tempo essere il particolare, l'infinito il finito: in poche parole, come la potenza impersonale (in sè indeterminata) dell' universo possa essere le cose senza cessare d'essere sè stessa. E se tale fu il motivo della dialettica hegeliana, il fondamento della sua certezza era quella stessa concezione, come l'avea espressa Schelling. Ma dopo che ei l' ebbe trovata a questo fine, ella gli diventò naturalmente fra mani una legge

logica suprema, indipendente; perchè deve essere certamente tale, per avvalorare, come la vera logica, quella concezione filosofica dell' universo; e in fatti egli non l'usa soltanto a spiegare quel rapporto fondamentale della connessione cosmica, ma anche ogni particolare; il metodo che determina tutto il suo sistema è appunto una cosiffatta dialettica, per modo che egli non considera come trovato scientificamente e conosciuto nella sua verità alcun risultato, che non si ottenga per quella via (1).

Da ciò si fa anche manifesto quanto torni vano il voler dimostrare nella filosofia d' Hegel il supposto d'un Dio trascendente personale, oppure toglier di mezzo la negazione d'un tale Dio. Si disputa in proposito sul senso di alcuni luoghi delle sue opere; ed Hegel su questo punto fu molto circospetto nelle espressioni; nondimeno l'intero sistema non ha altro significato, che quello di spiegare il mondo senza un Dio trascendente; la essenza stessa del sistema, il metodo dialettico, non fu inventato che a questo solo scopo, e riescirebbe senza senso, quando si volesse supporre un Dio personale; perchè se così si facesse, l'universale (Dio) non sarebbe il suo opposto, cioè le cose, ma del tutto indipendente da quelle, nè mai da sè in quelle passerebbe; l'infinito non sarebbe il finito, ma lo trascenderebbe, ecc.

Ora sebbene Hegel abbia trovato la dialettica per dimostrare quell'intuito universale di Spinosa e di Schelling, nondimeno un tale intuito viene alterato essenzialmente da quella; è vero che il carattere panteistico rimane lo stesso, ma l'interno rapporto della potenza formatrice del mondo e delle sue produzioni muta. Hegel, facendosi a dedurre logicamente l'intuito fondamentale di Schelling, e quindi a risolverlo in puri

(1) Cfr. Hegel, Storia della filosofia, tom. III, p. 662 e 683.

concetti, distrugge in esso l'elemento reale. Secondo Schelling il principio dell'universo è un principio originariamente reale insieme ed ideale, e l'universo sin dal cominciamento ha il suo centro soltanto nella unità della natura e del pensiero; anzi il reale apparisce come il primo (*prius*), e l'ideale non è che una trasfigurazione di quello; secondo Hegel, all'opposto, il principio del mondo è puro pensiero, e appunto questo pensiero è il centro dell'universo. Secondo Schelling la stessa efficienza di questo principio è una efficienza reale, — l'azione reciproca delle potenze; secondo Hegel è una efficienza puramente logica; secondo il primo le cose sono prodotte nell'atto che il pensiero supera nella materia una potenza reale; secondo l'altro nell'atto che si compie una legge logica. Il sistema di Schelling non parte che dalla identità, dalla unità della forza universale e della sua individuazione, dalla unità della natura e dello spirito; il sistema d'Hegel al contrario dalla teoria astratta, che gli opposti in generale sono identici.

Il razionalismo ha toccato il punto estremo della sua perfezione in Hegel; il quale considera dapprima come principio, anzi come l'unica realità solamente il pensiero; e non concede alcuna realità, come fa Kant, ad un mondo che trascende il pensiero, nè, come Fichte, al soggetto pensante, nè, come Schelling, alla natura originariamente *reale* dell'assoluto. Oltre a ciò nei sistemi anteriori questo pensiero è già per sè stesso un *diverso*, le cui particolari determinazioni non conseguono di necessità da qualche altra cosa. Si può, p. e., dimandare: perchè io non ho soltanto la determinazione della qualità, ma anche quella della quantità, quella del limite, del divenire, dell'uno, del molto? Se il pensiero vuol fare interamente astrazione da ogni cosa, da cui può, bisogna che faccia ancora astrazione non solo dalla persona di chi pensa, ma persino dalle sue proprie categorie *determinate*; perchè si potrebbe ancora pensare un

pensiero che in sè non avesse appunto questa o quella categoria (p. e. la misura, la forma, l'apparenza, l'una o l'altra di tali determinazioni); e però nessuna di esse è necesaria al pensiero *a priori*. Se egli in tal modo si libera da qualunque contenuto e vuota sè stesso, non resta che una *sola* cosa: — la sua *pura funzione*, mediante la quale egli è pensiero, cioè, il *distinguere* (opporsi a sè stesso) e l'*unire*. Il movimento dialettico di Hegel non contiene altra cosa; questi due astratti dell'attività del pensiero, la opposizione e la unione, sono il principio col quale egli comincia il sistema e lo costruisce senz'altri mezzi. Imperocchè non si può dire, che in lui qualcheduno o qualcosa si sia mosso in questa forma dell'opposizione e della unione, e così abbia prodotto il mondo: non certo l'idea, il pensiero puro *compiuto*, perchè l'idea suppone il mondo e si forma anzi da esso; forse il vuoto essere, ossia il nulla? E però è evidente che ciò che fa e produce ogni cosa si è quel vuoto movimento dialettico, e invece della sentenza: *la logica è Dio*, Hegel avrebbe detto con più ragione: *la legge logica de' tre momenti è Dio*. Adunque in tutto il sistema ogni cosa ha l'apparenza della necessità logica; il caso, la irrazionalità stessa non sono che forme necessarie, e però razionali, forme della ragione; cioè a dire, secondo la legge dell'opposizione, il pensiero necessario deve anche come caso ed irrazionalità opporsi a sè stesso. Tutto l'universo apparisce quì formato di determinazioni logiche — senz'altra materia; e parimenti ogni cosa si può nuovamente risolvere nella vuota determinazione logica dell'essere. È evidente che quì vi ha la maggior perfezione nella forma sistematica e nello sviluppo della *definizione*, come appunto esige il razionalismo (1); è vero che Hegel protesta contro tutte le definizioni, ma chi ben considera, questa protesta non tocca che le definizioni incompiute e nelle

(1) Vedi sopra III tom., I sez.

forme che hanno ricevuto dagli altri filosofi; egli deve riconoscere la esattezza della definizione, la quale, mediante il movimento dialettico, e col rigore d'una equazione matematica, riduce in nulla un qualche concetto o cosa, p. e., la seguente definizione del torto (ciò che è ingiusto):

Il *torto* è il momento dialettico (movimento d'opposizione) del *diritto* (ciò che è giusto).

Il diritto è il momento speculativo (movimento d'unione) del volere dell'individuo e della sostanza.

Il volere è il momento speculativo del sentimento e del pensiero.	L'individuo è il momento speculativo della logica e della natura.	La sostanza è l'essere.

e così innanzi, insino a che l'essere puro apparisca nuovamente in tutte le colonne. Così tutto viene risoluto ne' suoi elementi in fino all'essere e alle determinazioni: *momento dialettico* e *momento speculativo*; i quali sono appunto gli elementi semplici; — ciò deve fare la definizione (1).

Di questa guisa Hegel, come nessuno mai al mondo, ha la vera coscienza del problema del razionalismo e si fa scrupolo di peccare contro il metodo; ma nel tempo stesso è una prova che la pretensione del razionalismo mena inevitabilmente a considerare la infinita ricchezza della vita, come l'eterna ripetizione di una e medesima forma logica. E però in questo sistema la trattazione è la più subbiettiva e manierata che mai possa essere, sebbene pretenda all'oggettività, cioè, all'indipendenza

(1) Nello stesso modo una filosofia cristiana dovrebbe ricondurre ogni cosa alla volontà di Dio; se non che, in primo luogo, in vece del vuoto essere, apparirebbe alla fine il creatore intelligente e conscio di sè; e in secondo luogo la volontà di Dio è tale che egli può quì volere una cosa e quì un'altra, mentre la legge del movimento dialettico è sempre invariabile.

del metodo; come se ne può convincere chiunque apra un solo libro di questa scuola. Chi, come fa Hegel, parla di sè con grande importanza, dicendo di tener dietro nel filosofare solamente alla *cosa stessa* e allo sviluppo proprio di quella, dovrebbe almeno in parte essere inteso da quelli che non conoscono il suo metodo; poichè la *cosa stessa* non è interamente estranea agli uomini intelligenti ed istrutti. Ma siccome in verità Hegel ignora l'essenza delle cose e non fa che applicare ad esse il vero schema soggettivo, è naturale che un altro uomo, il quale non conosce questo schema, non intenda nulla di ciò che è detto; al contrario, chi sa lo schema, spesso non apprende niente di nuovo, ma solo fa come colui che dichiara una lettera di tenore noto e scritta in cifre conoscendone la chiave. Per riempire questa monotonia e l' interno difetto di vita, vengono per lo più usate nella esposizione le espressioni più esegerate e alle cose astratte e senza coscienza si attribuisce con affetto, lode, biasimo, anzi con indignazione tutto ciò che spetta alle viventi; la qual maniera si gonfia naturalmente negli scolari di Hegel e riesce al grottesco.

CAPITOLO SECONDO

FILOSOFIA DEL DRITTO DI HEGEL. —

Carattere fondamentale della filosofia del dritto di Hegel e determinazione del suo oggetto. — Costruzione di tutta la sfera morale: — dritto astratto, moralità propriamente detta e moralità reale. (Moralität, e Sittlichkeit). — Costruzione della storia del mondo. — Costruzione della monarchia costituzionale.

È evidente che il carattere della filosofia del dritto deve essere in Hegel di un genere affatto diverso, da quello che è stato nel periodo da Grozio fino a Kant. Prima di Hegel la quistione di cui si occupavano gli scrittori era la seguente: che cosa deve *fare* l'uomo, perchè il diritto (il giusto) sia attuato? nel supposto che vi fosse una volontà superiore alla umana, e che l'uomo dovesse porla ad effetto con l'attività propria, e a quest'uopo conoscerla mediante la riflessione. In Hegel, al contrario, Dio si attua da sè, come richiede il movimento logico; l'uomo non deve pigliarsi alcuna cura, perchè il diritto abbia luogo, e la riflessione non ha altro scopo, se non di conoscere che cosa accade, se quello manca; essa non che precedere, segue l'azione, la quale appunto per questa cagione non è libera; quello che *deve*

essere (ciò che è razionale, necessario), *è*, e si tratta unicamente d'intenderlo come una cosa necessaria. Questo pensiero appartiene essenzialmente al razionalismo oggettivo, come già dimostrammo di sopra, esponendo il sistema di Spinosa, ed è espresso nella celebre proposizione: « Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale. » —

La filosofia del diritto o il Diritto naturale e la scienza della politica di Hegel non comprende, come suona il nome, solamente il diritto e lo Stato, ma tutto l'universo morale; dritto, Morale, Stato, storia del mondo. Quello che hanno di comune tutte queste sfere si è, che una necessità logica (determinazioni razionali) viene ad esistere mediante le azioni degli individui.

Ora, siccome l'universo deriva dal *pensiero senza soggetto*, cioè, tale che non è nè pensiero dell'uomo nè di Dio, ma il pensiero semplicemente, le determinazioni logiche ingenite nel nostro spirito; nello stesso modo questo universo morale procede dalla *volontà senza soggetto* e non dalla volontà umana, come in Rousseau, nè dalla divina, secondo l'idea cristiana, ma dalla volontà semplicemente come tale dei momenti volitivi. puri, ingeniti in ogni volere, dalla volontà come concetto (Begriff). Quindi il diritto, la Morale, lo Stato, tutt'i precetti ed istituti etici non hanno altra ragione e scopo, se non di attuare questa volontà impersonale, senza soggetto, ed altro contenuto, se non i momenti puri (formali), i quali si trovano in qualunque volere, e da' quali appunto è astratto il concetto della volontà. Il periodo da Grozio fino ad Hegel fonda il dritto nella volontà dell'individuo; Hegel lo fonda in ciò che egli chiama volontà oggettiva. Questa non è però una volontà veramente oggettiva, non volontà attuale di una potenza superiore agli uomini; ma nient'altro che l'astrazione della propria volontà individuale, e però il meccanismo

della volontà analizzato ne' suoi momenti è quello che deve darci l'edifizio del mondo morale. Adunque il processo di Hegel non consiste in altro che nel dimostrare questo meccanismo (formalismo) della volontà, considerando il volere dell'uomo individuo, cioè, astraendo dalle nostre deliberazioni, e poi nell'applicare quello che ha trovato su questa via, alle istituzioni etiche, come paralleli o analogie.

Se noi consideriamo il volere, astrazion fatta da tutte le determinate deliberazioni, e quindi *l'atto della volontà semplicemente* che si trova in ogni deliberazione; esso contiene, secondo Hegel, i seguenti momenti, che ognuno può sperimentare nella propria sua coscienza:

1. L'Io, fatta astrazione da ogni possibile contenuto, si pone come Io puro, come assoluta possibilità, assoluto *potere* (Können), — momento della universalità. (Non si dee tralasciare d'osservare che per Hegel qui l'Io non è ancora l'io individuale, la coscienza reale di sè; ma ciò che qui si pone nell'individuo come assoluto *potere*, come possibilità ancora priva di ogni contenuto, è appunto il concetto, la potenza universale impersonale).

2. L'Io oppone a sè stesso, a questo Io universale indeterminato, un contenuto determinato, un oggetto, cioè, istinti, inclinazioni, fini, principî: — momento della separazione. E ciò non è da intendere, come se egli scegliesse un tal contenuto ed oggetto, ma questi si presentano a lui così e così, e lo invitano ad una deliberazione determinata; tutto ciò poi (perchè qui è posto come fondamento non l'Io individuale, ma l'Io-Tutto del panteismo) viene considerato come un'azione, come un'azione *positiva* dell'Io.

3. L'Io delibera: — e qui è la unità dei due momenti precedenti; perchè l'Io, prendendo una deliberazione determinata (scegliendo il *particolare* dalla possibilità infinita) ha

nello stesso tempo la coscienza di essere però sempre quel *potere universale*. Adunque con la deliberazione l'Io-Tutto (il *concetto*) si è posto come individuo, come Io del deliberante (come se quel *potere* universale non fosse anche un *potere* dell'individuo (1)).

Ora, per mezzo di queste funzioni, il concetto della volontà è effettuato soltanto come volontà d'un uomo, come *atto* volitivo soggettivo, e perciò solo come forma egualmente buona per un contenuto vario ed accidentale di simili atti volitivi soggettivi, senza numero, buoni e cattivi. Il concetto del volere deve attuarsi semplicemente come concetto del volere in una esistenza durevole, oggettiva, e perciò in modo che queste tre funzioni, delle quali egli consta, sieno ad un tempo il suo contenuto, e veramente l'unico. E questo avviene mediante la costruzione dell'ordine morale. Cioè a dire, questa costruzione ha tre momenti: *il dritto* (*dritto astratto*) o il dritto della personalità, cioè, proprietà e patto — poi la *moralità* propriamente detta (Moralität), cioè, i postulati morali che concernono gli uomini individui (benessere, felicità, amor del prossimo, il bene come fine e come motivo) — finalmente la *moralità reale* (Sittlichkeit); con questa parola Hegel intende i legami ed ordini durevoli della comunità umana: famiglia, società civile, Stato, e il progresso necessario della storia del mondo. Questi tre grandi rapporti del mondo morale (dritto, morale, e moralità in questo senso)

(1) Cfr. quest'opera II, t. I, § 39, p. 117. Nello sviluppo di questi tre momenti consiste, secondo Hegel, l'essenza della libertà, la *libertà concreta*. Noi la chiameremmo appunto libertà astratta; perchè Hegel fa astrazione interamente dalla questione: donde viene che A prende appunto la data deliberazione M, e B la data deliberazione N.? Purchè in generale si voglia (formalismo della volontà), per lui vi ha sempre libertà concreta.

non sono però altro nella loro intrinseca natura e contenuto, che appunto que' tre momenti della funzione volitiva. Cioè, nel dritto astratto, nella proprietà, si attua il momento del semplice potere, dell' universale, ancora del tutto privo di determinazione, dappoichè la proprietà altro non è che il potere intraprendere tutto; non è già il volere e cercare qualche cosa di determinato, ma la possibilità vuota assoluta (nello stesso modo che l' Io prima che gli si offra un qualche motivo all' azione); per questa cagione Hegel non riconosce l' utile o il soddisfacimento come momento essenziale della proprietà, perchè ciò sarebbe già uno scopo determinato, ma semplicemente il potere. Nella moralità si attua il secondo momento, cioè, che la volontà (la volontà senza soggetto come potenza universale) oppone a sè stessa un oggetto o contenuto (come sopra l' inclinazione, l' istinto, ecc., così qui l' utile, il benessere, la felicità), non però ancora come oggetto d' una deliberazione già fatta, ma semplicemente come esigenza, e perciò qui come dovere (Sollen). La semplice esistenza del dovere, senza l'adempimento, corrisponde esattamente a quel secondo momento del concetto della volontà; e però l' essenza della morale consiste unicamente nel dovere e nella *accidentalità* dell' adempimento. Nello stimolo a qualche atto determinato in opposizione di quella facoltà indeterminata, che è il poter tutto e non essere determinato a nulla. Nella moralità reale, cioè nelle sociali istituzioni, si attua il terzo momento; qui la volontà (sempre la volontà senza soggetto come potenza universale) non solo ha opposto a sè stesso (come Io) il contenuto particolare come dovere, ma ha realmente deliberato; poichè la famiglia, la civile società, lo Stato non sono semplici doveri e fini, ma istituzioni esistenti, esistenze continuamente reali; le determinazioni etiche sono divenute *natura*, *esistenza esterna*, *mondo*

esistente. Così la essenza di queste istituzioni non è l'adempimento del dovere (della libera abnegazione e sacrificio), ma la loro esistenza indipendente dalle elezioni dell'individuo.

Questa è in Hegel la idea fondamentale dell'universo morale. Ora in queste tre parti o sfere dell'universo morale s'intreccia necessariamente un altro sviluppo; perocchè il dritto (in quell'ampio senso, o il mondo morale) è volontà sostanziale (regola del pensiero, necessità del concetto), la quale, mediante la volontà soggettiva (gli uomini), viene all'esistenza. Perciò quelle tre sfere non solo esprimono il processo, onde si esplica il concetto della volontà, considerato come funzione della deliberazione, ma anche il processo onde questo stesso concetto si esplica come rapporto della volontà sostanziale e della soggettiva. Esse contengono la unità (indifferenza) della volontà sostanziale e della soggettiva—la loro divisione o opposizione—finalmente la loro esistenza come differenti, e nondimeno riconciliate ed unite.

La unità o indifferenza di queste due volontà esiste nel diritto astratto (diritto privato); perchè qui la volontà sostanziale (la legge) non vuole se non ciò che vuole la volontà soggettiva: e appunto per questa ragione ciò che vuole l'individuo, riguardo alle sue membra, alla sua proprietà, al suo credito, è anche legale, è l'elemento giuridico. L'Ethos quì conferma la volontà dell'individuo, il quale vuole solo per sè ed esclude ogni altro.

La moralità è la divisione della volontà sostanziale e della soggettiva. Quella (l'Ethos) richiede quì la negazione della volontà soggettiva e ciò ch'ella vuole si oppone come una cosa esterna (Non-Io) all'individuo. La moralità è dunque l'opposto del dritto; perchè nel diritto l'universale o il necessario e la volontà dell'individuo sono una cosa medesima, e quì sono opposti. Il delitto è l'opposto del diritto, ma non così compiuto come la moralità (sic); poichè nel delitto soltanto *una* vo-

lontà individuale si oppone a ciò che è universale e necessario, ma nella moralità si oppone a questo lo stesso concetto della volontà individuale. E però nel delitto la opposizione fra legge e individuo è casuale, nella moralità è secondo il concetto. Appunto per questo il diritto è anche moralità; dappoichè io non posso avere (secondo la legge dialettica) il pensiero della unità di que' due momenti (volontà sostanziale e volontà soggettiva), senza escludere in pari tempo la loro opposizione e però senza avere il pensiero di questa ad un tempo: e questa opposizione, come dimostrammo, non si può pensare altrimenti che nel concetto della moralità.

La moralità reale (famiglia, Stato ecc.) è la differenza di que' due momenti e nello stesso tempo la loro unità. La famiglia e lo Stato sono doveri per gl'individui e in pari tempo il loro soddisfacimento e tutela (sono nello stesso tempo dovere e dritto); si oppongono all'individuo come un edificio morale fuori di lui, e nondimeno non sono attuati, se non per opera degli individui e negli individui, non sono che la totalità degli individui. Pel concetto dello Stato e della famiglia si richieggono gli individui, e dall'altra parte questi riconoscono che la loro più intima essenza non sono essi medesimi come persone, ma la sostanza, il pensiero impersonale, la necessità logica che è lo Stato (1). Quindi nello Stato la legge dipende ad un tempo dalla scelta, cioè, dalla libera esecuzione degli uomini, e non pertanto ha una esistenza indipendente da quella, cioè, esiste sempre come regola non ostante la loro trasgressione. Adunque la moralità reale (i costumi) è il momento più alto

(1) Enciclop. § 514. Questa coscienza di non essere che la sostanza, l'ha certamente soltanto il filosofo come chiara cognizione; ma ognuno ne è compreso, mentre il suo sentimento di dovere ubbidire non è altro, se non questa stessa coscienza.

dell' *Ethos*, e non è più semplice scopo, ma una cosa già adempiuta; dovere ed essere quì coincidono.

Lo stesso processo logico, che forma questo fondamento del mondo morale, si ripete necessariamente in ogni grado. Così il dritto (astratto) è anche il suo opposto: il torto e il delitto; e la unità del dritto e del suo opposto è la pena. La moralità è famiglia; essa è il suo opposto: più famiglie, società civile; e la loro unità è lo Stato. Questo si pone da prima e immediatamente come Stato — *costituzione interna*; di poi si oppone ad altri Stati ed entra in un rapporto con essi — *dritto esterno dello Stato*; finalmente si pone come unità dello Stato e dei molti altri Stati (cioè, come totalità degli Stati, totalità degli spiriti nazionali) — *spirito universale*. Questo sviluppa di nuovo nel processo dialettico le sue epoche: — quindi la *storia del mondo*. Così risultano quattro grandi epoche o mondi particolari: il primo è l'*orientale* come grado della *sostanzialità*, nel quale domina semplicemente la volontà sovrumana (Dio, religione), e l'uomo (volontà soggettiva), l'individuo, si annienta in essa, e non ha alcun diritto; se non che quella stessa volontà non manca di ogni vero contenuto e di qualunque realità nella vita. Il *mondo greco* è il passo più vicino alla *opposizione*. Quì la volontà soggettiva è già sciolta dalla sostanziale e acquista esistenza e dritto proprio; ma nondimeno si abbandona ancora pienamente a quella, a quella sola si riferisce da per tutto; tale è la *idealità*, il *ritmo* della vita greca. Il *mondo romano* è la opposizione compiuta della volontà sostanziale e della soggettiva; mentre i patrizî (casta sacerdotale orientale), quali rappresentanti della prima, si attengono soltanto alla religione esistente e alla costituzione delle caste, considerandole come la cosa più sacra, senza avere alcun senso per l'uomo e le sue necessità: i plebei al contrario fanno soltanto valere il loro bisogno e diritto umano sog-

gettivo, senza riguardo ad un principio superiore di obbligazione. In tal guisa questi due *momenti* mancano dello spirito vivente, e giunti alla loro estrema separazione ed opposizione nella storia romana, si manifestano nel *dolore* del mondo, che richiede la riconciliazione nel cristianesimo. (Quindi la riconciliazione non è richiesta dalla opposizione del dovere e del volere, la quale informa la storia di tutti i popoli, non dal peccato e sua conseguenza, dalla morte ecc.; ma sibbene dalla opposizione di quei due *momenti*, di un ordine giuridico obbiettivo e del diritto soggettivo, come è contenuta nella costituzione e storia romana). Il popolo ebreo è la nazione già apparecchiata a questa riconciliazione, la quale è data in Cristo, che come Uomo-Dio in sè riunisce ambi i momenti del sostanziale e del soggettivo. Se non che l'*idea* del cristianesimo o di questa riconciliazione è oggettivamente attuata soltanto nella quarta epoca, nel *mondo germanico*; nel quale la maggiore oggettività dello Stato e della costituzione politica con la loro *architettonica* sviluppata delle leggi razionali da una parte e dall' altra la maggior libertà e il maggior diritto soggettivi sono giunti alla loro più intima unità; la quale poi trova l'ultima perfezione nello sviluppo politico de' tempi moderni (la forma costituzionale). (Per conseguenza l'attuazione del cristianesimo consiste in tutto ciò, e non veramente nell'edificio del mondo sociale, non nella santificazione del cristiano e della comunità cristiana, non nelle promesse dell'altra vita, nel regno soprannaturale di Dio).

E quanto alla forma politica in particolare, il concetto del potere sviluppato *dialetticamente* mena di necessità alla *monarchia costituzionale*. Cioè a dire, il potere ha da prima il momento della universalità (di dare delle regole) — il potere *legislativo*; poi il momento della particolarità (di applicare queste regole, e svilupparle nei rapporti concreti speciali) — potere

governativo; finalmente l'unità d'entrambi — il potere *regio*, il quale è il centro di ambidue. Il potere del principe non dee dare delle leggi e disposizioni determinate, ma solo l'ultima formale decisione (sì e nò! il punto sull' I); e però rappresenta il terzo *momento* nel concetto della volontà, cioè, la deliberazione a cui già è preceduta la sostanza del volere (istinto, inclinazione) come altro momento, e nella quale la volontà si pone come Io individuale; laonde questo potere deve competere ad un Io individuale, ad una personalità, ad una soggettività (monarca). Il governo come applicazione delle leggi ai casi particolari (subsumtion) è esercitato da molti, cioè, dai funzionari. Il potere legislativo è esercitato dal principe come autorità che decide in linea finale, e insieme dagli *stati*, perchè quello che è *in sè* interesse universale, assolutamente necessario, si esprime ad un tempo come universale *per sè*, cioè, come avvertito dalla moltitudine. Questo momento soggettivo è una determinazione dell'Idea, che si è sviluppata, e divenuta totalità; in ciò consiste la necessità della forma *costituzionale*.

CAPITOLO TERZO

ESAME LOGICO DELLA DOTTRINA DI HEGEL. —

Indeterminazione della Dialettica d'Hegel considerata in sè stessa. — Fallacia nella deduzione de' suoi risultati. — Sua incapacità a spiegare l'azione reciproca delle cose. — Applicazione alla filosofia del dritto. — Difetti logici particolari della filosofia del diritto. — La teoria di Hegel distrugge la differenza della realtà e della semplice determinazione logica. —

Il nervo ed il secreto del sistema d'Hegel è la Dialettica. Essa forma la connessione che domina in tutte le parti del sistema; essa è l'unica via della vera cognizione, per modo che ciò che non è conosciuto in questo sviluppo dialettico, non è conosciuto nella sua verità; anzi essa è il processo della produzione reale delle cose. E però la questione circa la verità della teoria d'Hegel si riduce semplicemente a questa : se, cioè, quella legge dialettica sia realmente la vera legge logica , se sia realmente la potenza produttrice e conservatrice del mondo?

Ora non è vero in alcun modo che una idea (Vorstellung) racchiuda in sè o ponga l'opposta. Escludere o anche contenere implicitamente una qualche nozione come opposta, non equivale

a porre questa nozione, e perciò non si può dire, che l' idea sia ad un tempo l'opposta o richieda a modo di postulato la esistenza (reale) di quella. Così l'infinito non è mai il finito, e la esistenza dell'infinito non dà luogo al postulato, che esista anche il finito; così il puro essere, sebbene non sia essere determinato, non è mai il nulla, è sempre specificamente una *posizione* (affermazione), sebbene la più vuota, alla quale non manca che un contenuto particolare, ed è perciò eternamente e semplicemente l'opposto del nulla. Ma la stessa connessione delle idee opposte, che, cioè, escludendosi reciprocamente dipendono l'una dall'altra almeno nel pensiero, esiste soltanto per gli opposti *contraddittori*, non pei *contrari*. Si potrebbe dire che l'essere ed il nulla, il finito e l'infinito, il giusto e l'ingiusto, richiedansi reciprocamente come idee (Vorstellung); ciò non si può dire della logica e della natura, del dritto (facoltà) e della morale (dovere). Se io p. c. mi rappresento il pensiero (i rapporti logici senza spazio e senza tempo) questa rappresentazione non mi necessita certo a pensare egualmente un mondo corporeo.

Ma il più gran difetto logico di questa dialettica è quello di essere assolutamente indeterminata e vaga. Poichè i concetti di *opposto* e di *unità*, ne'quali essa si muove, sono applicati ed usati nei sensi più differenti. L'*opposto*, che secondo essa è richiesto a modo di postulato da ogni idea (o cosa) è ora il contraddittorio, ora il contrario, ed ora soltanto un altro esemplare; così p. e. il finito richiede il suo opposto contraddittorio dell'infinito, per converso la famiglia richiede soltanto altre famiglie o la pluralità delle famiglie; e il passare dal finito all'infinito consiste in ciò che si deve pensare all' uno pensando all'altro, e per converso quanto all'essere puro e al nulla consiste in ciò: che nell'essere puro (considerato secondo il risultato, cioè, la utilità pratica) non si ha più di

quello che si ha nel nulla. Nello stesso modo la unità dei due opposti (momento speculativo) è di diversa natura : perchè questi una volta sono solamente pensati in un *terzo*, un'altra sono in esso realmente riuniti, un'altra l'uno distrugge l'altro. Così p. e. il *divenire* come unità dell'essere e del nulla distrugge il nulla a favore dell'essere, il quale deve apparire novellamente; la pena come unità del diritto e del delitto distrugge il delitto a favore del dritto che deve essere nuovamente ristabilito; per converso il potere regio come unità del potere legislativo e governativo li conserva entrambi; e lo spirito universale (storia del mondo) come unità de' diversi Stati e dei diversi spiriti nazionali li distrugge tutti complessivamente l'uno dopo l'altro. Per la qual cosa il rimprovero che Hegel fa ai suoi avversari (1), di attenersi solamente all'unità astratta invece di pensare una unità determinata, ricade con non minor ragione sopra di lui. La unità degli opposti (momento dialettico) consiste solamente in ciò: che l'uno contiene implicitamente il pensiero dell'altro, *quale che sia il modo*; e la manifestazione e realtà immediata di questa unità (momento speculativo) consiste solamente in ciò: che entrambi debbono essere pensati insieme in un terzo in *qualunque siasi rapporto* (2). Come potrebbe siffatto camaleonte della legge logica contenere la vera logica? Ma una legge logica, per essere ad un tempo la suprema, anzi unica causa delle cose, dovrebbe almeno essere necessariamente determinata in sè stessa in modo

(1) Encicloped. § 573, p. 530.

(2) « Ogni uomo ha un'idea del *divenire*. Posto ciò, s'ammette non solo che il divenire è una idea, ma che questa *contiene*, se si analizza, oltre la determinazione dell'essere, anche quella dell'*altro*, del nulla; e, quel che è più, che queste due determinazioni sono inseparabili in quella idea; per modo che il divenire è così la unità dell'essere e del nulla ». Enciclop. p. 103.

fermo e preciso; altrimenti l'intero universo consisterebbe nel caso, se la legge sia stata intesa veramente in questo, oppure in quel senso. — Questo difetto della dialettica hegeliana si spiega in una maniera sufficiente dal motivo, onde essa deriva. Hegel, come dimostrammo, la inventò per dare un fondamento al concetto filosofico di Spinosa e di Schelling, epperò per dedurre la identità dell'universale e del particolare, dell' ideale e del reale; ma a quest'uopo, perchè quella identità avesse il valore d'una legge logica, doveva egli andar molto più innanzi, cioè, sostenere semplicemente la identità degli opposti e dedurre da essa tutti i risultati. Perciò era costretto ad intendere questa legge dell'unità nel modo più diverso e vago, per potere in essa raccogliere tutti i concetti e tutte le cose.

Da ciò è manifesto che se questa dialettica è in sè stessa una illusione, non sono meno fallaci i suoi risultati. In questa perfezione del razionalismo apparisce nel modo più evidente la sua propria impotenza. Con questo semplice movimento di opposizione e di unione non si acquista nulla, se non è già data altronde la materia dell' opposizione e dell'unione. Essendosi accorto, che l'astrazione con le sue *linee tirate così per dritto* non può comprendere la vita concreta e naturale, Hegel ricorre ora ad un altro espediente, e mediante il postulato degli opposti si fa a tirare quà e là delle linee di traverso, formando una specie di rete; ma invano; perocchè questa non val più di una semplice *serie*, chi voglia attingere alle sorgenti della vita. La natura p. e., secondo Hegel, è la idea (il pensiero puro) nella sua *diversità* da sè stessa, nella forma dell'*altro*. Ora è certo che la natura è altra cosa dal pensiero puro, e se essa realmente non è altro che il pensiero, bisogna intendere il pensiero in una forma diversa dalla sua propria, e però l'opposto del pensiero; ma l'opposto del pensiero puro non è peranco natura. Perchè è propria della natura

la diversità *determinata*, per cui essa è appunto *questa* natura; e una tale diversità non è contenuta nè nel concetto del pensiero puro, nè in quello dell'essere nel tempo e nello spazio o senza tempo e spazio; ma è un essere del tutto sostanziale, indipendente, e tale che la dialettica, quando lo ha trovato, può al certo applicare ad esso la categoria dell'opposizione, cioè, dichiararlo opposto al pensiero, non però derivarlo da questa stessa categoria. Adunque ogni esistenza *determinata* nè viene dal suo opposto per necessità d'un postulato logico, nè è *semplicemente* l'opposto di quest'altro. Così nell'uomo, che secondo Hegel è la unità della natura e della logica, tu trovi certamente la natura e le determinazioni logiche congiunte inseparabilmente, per modo che il concetto dell'uomo non può stare senza l'una e le altre; ma il sistema delle leggi logiche e la natura, qualunque unità si voglia in esse supporre, non sono ancora l'uomo; da questi due elementi e dalla necessità della loro connessione non si può dedurre ciò che costituisce l'essenza propria dell'uomo. Questa essenza propria e determinata, per cui l'uomo è uomo e non altro, cioè, coscienza di sè, personalità, è fuori de' *dati* precedenti e della regola dialettica. Adunque questo processo, che *nulla prende dal di fuori*, non basta, come pretende Hegel, a dare la natura, lo spirito, e tutto ciò che esiste; lo stesso *divenire*, questo primo passo del sistema, è posto così per *sorpresa*. Il divenire non è solamente un rapporto logico generale dell'essere e del nulla, ma un movimento particolare e proprio, un'attività positiva, la quale non è data nella idea di que' due. Nè questa loro connessione in un *terzo* è logicamente necessaria; io potrei pensare solamente il vuoto essere e il nulla e stare a vedere come si distruggono reciprocamente, e sempre dire, che sono la stessa e medesima cosa: — perchè un *terzo*? Il terzo momento non è logicamente necessario, se non perchè

vi ha un divenire e vi sono degli uomini; e lo sviluppo logico riesce a nulla, anzi a vergogna, se non è adequato alla realtà. Così la sofistica di questo sistema consiste nell'introdurre per una falsa via nuovi elementi o determinazioni positive, mediante la loro relazione con le determinazioni primordiali o già trovate, sebbene questi nuovi elementi non risultino da quella relazione, non siano in essa contenuti, nè si possano da essa ricavare, e però nello spacciare come prodotto del movimento dialettico quelle determinazioni, che esso non può produrre da sè, ma solamente disporre l'*una accanto all'altra* secondo il suo schema. Una tal sofistica è quella stessa del razionalismo, che abbiamo criticato innanzi, ma però in una forma particolare; la sua falsità è sempre più difficile a dimostrare nell'ultimo grado dello sviluppo che nel primo, perchè in quello vi ha già una maggior copia di tali errori, da' quali poi bisogna nuovamente distinguere altri nuovi che sopravvengono. Così *usurpando* ora una idea, ora una realtà, Hegel giunge a questo risultato, che ci reca tanto stupore: che, cioè, il pensiero cominciando dalle sue più vuote determinazioni, si esplica in quelle produzioni concrete e reali, nelle quali vi ha magnificenza e nobiltà di forme, volontà ed azione, sentimento ed amore.

Conforme a questa legge dialettica tutto dee nascere per mezzo della *negazione della negazione*: questo è il segreto della creazione (1). Ma la negazione della negazione non potrà mai produrre qualche cosa, se non precede una vera affermazione (*posizione*), la quale da prima venga negata; e la vuota identità dell'essere e del nulla non è una posizione di questa natura. Ogni esistenza diventa più libera e forte negando sè stessa e poi questa sua negazione; ma però è sempre necessario di presupporre la esistenza,

(1) Enciclop. § 82.

altrimenti la negazione della negazione riesce a nulla. Così la fede è più gagliarda dopo vinto il dubbio, più lieta la freschezza della vita dopo domata la malattia. Ma che varrebbe la fede dopo vinto il dubbio, se prima per sè stessa non fosse stata qualche cosa?, se essa avesse avuto bisogno del dubbio per esistere e non già semplicemente per divenire più viva e profonda? Se la *posizione* primitiva (un'esistenza veramente reale e concreta) si nega spontaneamente e supera la sua negazione e con forza creatrice produce una cosa nuova, allora si forma un mondo; ma se la sintesi dev'esser tale, che il suo prodotto sia dato necessariamente con ciò che precede, cioè, se essa deve ad un tempo essere analisi: — allora il suo prodotto è pur sempre il *nulla*.

Ma se la dialettica di Hegel non può produrre le esistenze attuali, è del tutto insufficiente e vana, quando si tratta dell'azione reciproca di queste esistenze nel mondo reale; perocchè, quando non si ammette, come fa Hegel, altra legge positiva e creatrice che la legge del pensiero, si riesce inevitabilmente alla immobilità ed all'inerzia: le cose non possono essere considerate che secondo la norma, che è voluta dal processo logico, e va perduta per la scienza tutta quella ricchezza e varietà di rapporti, che si ammira negli esseri viventi, nella quale essi si compenetrano reciprocamente. Questo difetto è cagione, che nella *scala* dei prodotti non si vegga quale sia la loro connessione e neppure se in generale ve ne abbia una; che non si conosca, come quello che è venuto *dopo* passando per gl'intermedi, si ricongiunge a quello che è venuto *prima*. Il che si può vedere particolarmente da ciò che segue: — Nella prima parte dell'enciclopedia è dimostrata la relazione di causa e di effetto, il nesso causale necessario degli avvenimenti (1); nel-

(1) Enciclop. § 153.

l' ultima tutti gli avvenimenti appariscono come le conseguenze logiche del processo della storia universale. Ora, come accade, che la connessione logica e la connessione causale danno lo stesso prodotto? Per esempio il concetto della bellezza esige, che i greci come rappresentanti di esso concetto, si dividano in diverse stirpi (1); ora *come* è possibile che la moltiplicazione de' primi progenitori e le migrazioni determinate da' casi esteriori e dal bisogno abbiano prodotto, secondo la legge di causa e di effetto, appunto questa varietà di stirpi, nè più nè meno, e appunto in questa nazione? O, chi voglia rendersi ragione della rivoluzione francese, la quale dovea avvenire, perchè contenuta logicamente ne' *momenti della volontà*, come essa ha potuto prodursi secondo il nesso causale di tutti gli avvenimenti anteriori, di tutti i motivi degli individui, di tutti i casi ed accidenti? — come è possibile, che anche quì il calcolo si trovi giusto? Perchè non accade mai che o spari da sè un archibugio non carico, per soddisfare la conseguenza logica, o viceversa un arancio che l'Idea vuole veder colpito, resti intatto perchè appunto la polvere divenne umida? In qual modo il processo logico domina sul causale?

Si potrebbe ora tentare di ammettere questa dialettica, considerandola almeno come semplice *forma* del mondo, e facendo derivare da un' altra fonte il *contenuto*, la *materia*, le cose stesse. Ma allora domanderemmo: che ha fatto dunque la dialettica, se non ha fatto le cose? e finchè non si risponda a tale dimanda, non si potrà decidere in alcun modo, se quella sia la vera forma. Al contrario, se le cose non furono fatte *da* essa, non havvi ragione di ammettere, che siano fatte *conforme* ad essa. Certamente nel vero sistema del mondo si deve mostrare, come in ciascuno de' gradi superiori siano

(1) Dritto nat. § 356.

contenuti ed uniti gl' inferiori; ma fa d' uopo nondimeno di considerare i primi come una nuova creazione e non già semplicemente come un prodotto de' secondi, conforme ad una regola logica; nè si potrebbe ammettere la gradazione alla maniera di Hegel, nella quale i concetti vengono gli uni dopo gli altri, come i soldati nelle file, ma in luogo di quella la più grande varietà di azione e di nesso, in cui ogni filo particolare ne stringe ed assicura altri mille. Eppure la pretensione di Hegel non è così modesta, tanta stima egli fa della sua dialettica; il suo sistema si fonda nel supposto, che questa sia non solo la *forma*, ma anche l'unica causa del contenuto dell' universo; e se si trova un qualche contenuto, che secondo lo stesso movimento dialettico non deve essere quello che è, bisogna che egli rinunzi alla sua teoria.

Questa fallacia, che noi abbiamo rimproverato al metodo dialettico, non si scompagna dalla sua applicazione al diritto naturale; perchè non si fa alcun passo senza l'aiuto di essa. È falso che un'istituzione richieda l'esistenza dell'istituzione opposta, e ciò che viene spacciato come unità degli opposti, è nella migliore ipotesi non solo questa unità, ma ancora qualche cosa fuori di essa e non compresa nell'andamento del sistema. La famiglia p. e. che contiene l'ordine del rapporto della propagazione — anche quando si conceda tutto il resto — è nondimeno qualche cosa di diverso dal semplice prodotto di questi concetti: cioè, unità ed opposizione d' una necessità etica e della volontà individuale; poichè altrimenti anche quel rapporto dovrebbe essere contenuto in questi fattori. Ma, secondo Hegel, questi semplici concetti debbono bastare nello sviluppo sistematico a produrre e formare interamente la essenza della famiglia. Come nell'antico Diritto naturale tutte le conseguenze determinate, che si deducono — sia perchè tali le desiderano particolarmente gli scrittori, o perchè le richiede la realità —

non hanno altra *prova* che la non-contraddizione, cioè, che non contraddicono a sè stesse; così nel Diritto naturale di Hegel non ne hanno altra, che quella legge della opposizione e della riconciliazione degli opposti. Chi però ben consideri e voglia giudicare sinceramente, tutto il contenuto legittimo e proprio dell'antico Diritto naturale si riduce a quest'unica proposizione: « ciò che si contraddice, non è »; e il contenuto del diritto di Hegel a questa: « vi sono delle cose contraddittorie tra loro e nondimeno hanno una unità reale ». Ma se si domanda: *che* sono queste cose, che non si contraddicono, o queste cose, che, sebbene opposte, esistono realmente? Nè gli scrittori del Diritto naturale, nè Hegel hanno alcun mezzo scientifico di rispondere; al contrario, quando vogliono dedurre qualche cosa di determinato, siccome ciò non consegue realmente da' loro principî, è naturale che procedano ad arbitrio; e in verità l'arbitrio prevale nel Diritto naturale di Hegel, come nell'antico, ed anche di più. Hegel fa a Kant il rimprovero che dalla sua legge puramente formale si può dedurre così la comunità de' beni, come la proprietà; lo stesso dicasi e con più ragione del movimento formale di Hegel. Perchè p. e. il momento dialettico del diritto è il torto e il delitto, e non il diritto d' un altro; al contrario il momento dialettico della famiglia e dello Stato non è la negazione della famiglia e dello Stato (*Unfamilie, Unstaat*), ma più famiglie ed altri Stati? Invece del processo scelto da Hegel, sarebbe più conforme al metodo dialettico il seguente: l'*altro* o l'opposto dello Stato è la negazione dello Stato (Unstaat), cioè, per avventura una *banda di masnadieri*. In tal guisa si sarebbe anche provata la necessità di questo concetto e di questa cosa nell' ordine del mondo; e ciò è certamente indispensabile, dappoichè il momento del delitto, come opposto del dritto, non contiene per anco questa *architettonica* razionale del delitto stesso. Ora, quanto al mo-

mento speculativo dello Stato e della banda di masnadieri, non può essere altro che il *ladroneccio costituito*; perchè nell'idea del *ladroneccio costituito* si contengono necessariamente e si determinano e trasformano l'uno nell'altro i due concetti dello Stato e della banda di masnadieri; e così esso è la unità e quindi la verità di entrambi: siccome, secondo Hegel, la pena è la unità e quindi la verità del diritto e del delitto.

Così tutta la deduzione del Dritto naturale si fonda in parte in quell'uso sempre *cangiante* della legge dialettica, in parte nell'introdurre i risultati per una falsa via, e, per così dire, sottomano; ma essa ha ancora i suoi difetti logici particolari. E primamente, uno de' suoi fattori, la volontà soprumana, il puro *astratto*, è la semplice negazione della volontà umana; non ha in sè alcun contenuto, ma lo acquista solamente mediante e dopo la esistenza d'una volontà umana, che essa può annullare; e però in un *momento* è una semplice esigenza (dovere), nell'altro un istituto, nel terzo un avvenimento, nel quarto la rappresentazione della persona di Dio ecc.; e nondimeno è sempre la stessa cosa, cioè, ha sempre questo carattere fondamentale: di non essere uomo e di avere tuttavia un rapporto con l'uomo. In secondo luogo, l'edifizio del mondo morale, che Hegel deduce dall'analogia coi tre momenti dell'atto del volere, non corrisponde a questi in alcuna guisa. Poichè nell'atto del volere lo *stesso* Io, che ha la coscienza di poter tutto, è quello che prende l'attuale deliberazione; in quell'edificio del mondo morale, al contrario, il *potere* (*Können*) universale, che dev'essere posto ad effetto nel dritto della personalità (nella proprietà), è un *potere* dell'individuo, e la deliberazione (la effettuazione) che deve avere una esistenza concreta nella *moralità reale* (famiglia e Stato), è in ogni caso una risoluzione della volontà sostanziale. Anche i singoli momenti non si corrispondono. Così,

p. e., il *potere* universale nell'atto del volere è una cosa realmente illimitata, indeterminata, senza oggetto; al contrario il dritto (astratto) della persona, o la proprietà è un *potere* soltanto in un determinato limite e relativamente ad un oggetto determinato.

Questo falso modo d' introdurre i risultati *reali* non è un carattere particolare del sistema di Hegel, ma appartiene all'intero razionalismo; ciò che è tutto proprio di lui, consiste nel considerare l'*elemento logico* non come semplice mezzo, secondo la opinione volgare del razionalismo, ma come la *cosa* stessa, come il vero essere, come l'unico reale, e quindi necessariamente nel negare la realità di tuttociò che è veramente reale. L'errore intrinseco e capitale del sistema così nel tutto come nei particolari, sta appunto nel supporre come *esistente* quello che è semplicemente *pensato*; e tale è anche la cagione per cui non riesce intelligibile alla maggior parte de' lettori; imperocchè il senso retto non sospetta menomamente che quel supposto sia possibile (1). Laonde quì lo stesso *nulla*, il difetto di ogni realità, è pari all'*essere*, è considerato come una realità, è una *persona cooperatrice*, anzi una potenza produttrice del mondo. La creazione non deriva puramente dal nulla (*terminus a quo*); ma il nulla stesso è l' impulso che pone ogni cosa in movimento *(causa per quod)*. — La determinazione negativa è più ricca della positiva, perchè contiene la positiva e anche qualche cosa di più, — cioè, la negazione di quella (2). La libertà della volontà con-

(1) Questo carattere della filosofia d' Hegel ci ricorda la cornetta di Münchhausen, la quale sonava da sè.

(2) Introduzione alla logica p. XX. Ciò è affermato da Hegel anche in quanto alla combinazione de' *due* (opposti) in un *terzo*; p. e., la punizione ha *più* contenuto che il dritto. Per la stessa ragione dovrà ciò affermare della negazione immediata.

siste in ciò, che nella deliberazione *insieme* all'oggetto determinato della deliberazione è posto anche il suo contrario (la possibilità di qualunque *altro*) come *pensato*; la facoltà reale della decisione, cioè, che nel caso concreto io posso scegliere fra A e B, non è considerata, e non si ricerca neppure se la mia decisione sia prodotta dal caso, da una legge fuori di me, o semplicemente da me; basta, che mentre si fa una cosa, ogni altra possibile sia pensata insieme con essa. Quindi esiste sempre la possibilità dell'altra come pensata, dovesse anche, p. e. essere impossibile, per la predestinazione, che essa realmente avvenga —; e questa è libertà (1). —

Da ciò nascono quelle considerevoli, anzi incredibili *evoluzioni*, nelle quali consiste il progresso del sistema; cioè a

(1) Dritto naturale, § 5, e specialmente § 15, annotazione. Soltanto a questo modo Hegel giunge al concetto vuoto e nullo di una volontà impersonale sostanziale, d'una volontà che non *vuole*, ma è soltanto volontà. Se, cioè, in una qualche istituzione è attuato ed espresso un senso determinato (come se fosse *voluto*), e secondo la natura dell'istituzione non ha luogo realmente, ma pure deve essere necessariamente pensata in essa la possibilità, che la sua esistenza o quel senso venga distrutto dall'uomo: tutto ciò è una volontà sostanziale. Qui, vale a dire, si trovano tutt'i requisiti che Hegel cerca nella volontà: l'attuazione d'un contenuto determinato e la possibilità, nel pensiero, d'un contenuto diverso dal primo; quello però che non cerca è appunto il carattere speciale della volontà, cioè, il *volere* e la *elezione reale*, che non possono aver luogo in quella volontà sostanziale. Lo Stato, p. e., ha un determinato senso, e però qualcuno deve averlo voluto; ora questi non è naturalmente l'uomo; e neppure il Dio personale, perchè non vi è, secondo Hegel; adunque è il pensiero impersonale. Ora si dovrebbe credere che questo non l'avesse potuto volere, perchè non ha elezione; se non che, secondo Hegel, il carattere proprio della volontà non è la elezione, ma basta che esista il pensiero della possibilità dell'*altro*.

dire, le cose più diverse, anzi le più contrarie vengono esposte come i gradi successivi e contermini del processo, che forma l' universo; e questa esposizione vien fatta secondo la loro affinità in un qualche rapporto logico particolare, il quale serve a tutt' altro, che a determinare compiutamente la loro essenza. Così, p. e., la morte dell' individuo forma il punto per cui si passa dalla *vita* alla *conoscenza* (1), perchè nella morte dell' individuo l' universale (il genere) ha già *ricomplicato* in sè il particolare; ma ciò avviene anche in maggior proporzione nella conoscenza (pensiero), in cui l'universale (la regola logica) *ricomplica* in sè, non solo una particolare esistenza, ma la esistenza particolare come tale (l'oggetto). Perciò la vita e la morte nella natura e la conoscenza costituiscono il processo sistematico. In simil modo la *prova* è il *punto* pel quale si passa dalla conoscenza al volere (2); poichè nella prova lo spirito non apprende l'oggetto come una cosa immediatamente data, ma come una cosa necessaria, e quindi prodotta dal pensiero (dall'attività soggettiva). Nel volere però l' oggetto è prodotto interamente dalla sola attività soggettiva (dal pensiero). Perciò la cognizione, la prova e il volere costituiscono il processo sistematico. Nello stesso modo, come già fu mostrato di sopra, il delitto è il punto pel quale si passa dal dritto alla morale. Mentre altri crede che il delitto sia più lontano dalla morale che il diritto, Hegel pensa l'opposto, considerandolo non solo come più vicino, ma come contermino a quella; perchè nel delitto la volontà individuale si è già posta come il *contrario* della volontà sostanziale, della legge: il che essa fa d' una maniera compiuta nella moralità, essendo manife-

(1) Enciclop., ediz. ultima, p, 395, 66.

(2) Ibid., p. 405.

sto che in questa vi sono due opposti conforme al concetto: un subbietto che *deve* ed un *dovere*.

In questa distruzione di qualunque realtà sta pure, come dimostrammo di sopra, la radice della *illusione* propria di Hegel, senza la quale la sua dialettica non sarebbe stata possibile.

Per questa cagione il sistema di Hegel non solo pone il *falso*, come hanno fatto prima di lui gli altri filosofi razionalisti, ma annienta ogni *verità*; egli non si contenta di attribuire la realtà al non essere, ma la toglie a tutto ciò che veramente *è*. Imperocchè la legge dialettica è l' unico contenuto del sistema, e viene applicata a tutta la creazione; con essa si cerca di *produrre* ogni cosa, ma invano, perchè non si fa altro che trovare le cose già esistenti e *distruggerle* con quella. Tutto ciò che esiste, tutti gli oggetti esistenti nella natura, nella storia, nella scienza, nella religione, vengono disposti conforme a questo *schema* gli uni accanto agli altri come in una serie; a ciascuno è tolta la verità come qualità *determinata* e *propria*, per modo che in sè stessa, in ciò che essa è, ogni cosa è falsa, e non è vera che in quanto esprime il rapporto astratto di essere l'opposto di un'altra o la unità della rappresentazione di due altre. Così è negata positivamente ed assolutamente ogni realità; e però si comprende, come Hegel non possa mai giungere ad un mondo reale. La sua dialettica passa dal puro pensiero alla natura, perchè quello deve negare sè stesso e porre il suo opposto; e però il carattere proprio e particolare di questo opposto, e per conseguenza della natura, non può essere la realità, la sostanzialità, la causalità, perchè tutto ciò è già stato attribuito allo stesso pensiero puro; alla natura non rimane che la semplice determinazione del *tempo* e dello *spazio* (*temporalità*, *estensione*) (1). Ma per qual ragione si am-

(1) Enciclop., § 247.

metterà, che questa natura *temporale* ed *estesa* esista attualmente, sia reale, e non già semplicemente pensata come temporale ed estesa? siccome ci accade ne' sogni, in cui ci rappresentiamo degli oggetti naturali distinti gli uni dagli altri, nel tempo e nello spazio, ne' quali però non manca che il carattere essenziale della natura, la realità, ma abbondano tutt'i requisiti della natura di Hegel. L'idealismo oggettivo di Hegel non è meno di quello soggettivo di Fichte, un puro mondo di sogni; l'unica differenza è, che vi manca chi sogna!

In questo sistema nissuna istituzione etica può essere quello che è in sè stessa e sussistere in virtù del proprio contenuto, ma non ha esistenza e valore che dal suo rapporto esterno e parziale con un'altra, dalla sua determinazione schematica conforme a quella dialettica. La essenza e il fine della moralità (Moralität), secondo Hegel, non consiste in ciò, che i suoi precetti vengano *adempiti*, ma che sussistano semplicemente come *problemi*. L'unico significato della famiglia e dello Stato è il seguente: Dio si pone da prima come *volere*, di poi come *dovere* (Sollen), e finalmente è necessario dialetticamente un *terzo*, nel quale entrambi debbono essere pensati. La *figura* che risulta dal considerare il diritto, la moralità e lo Stato, non già nella loro esistenza concreta ed intera, ma solamente in questo rapporto astratto: che, cioè, nel diritto debba essere pensato l'accordo dell'Ethos con la mia volontà, nella moralità l'opposizione, e nello Stato l'uno e l'altra (sebbene neppure nello stesso rapporto): — questa figura è l'unica causa dell'esistenza dello Stato, essa sola determina il contenuto dello Stato. Nello stesso modo un'altra filosofia considera come causa ed intima essenza delle cose i rapporti numerici, in cui sono tra loro. Con egual ragione si potrebbe ammettere, che il vero pregio di un

bel pezzo di musica consista solamente nelle diverse figure, che secondo le recenti scoperte vengono formate dalle vibrazioni de' corpi sonori. Da ciò consegue naturalmente che tutti coloro, i quali tengono per *qualche cosa* in sè stesse le istituzioni e gli avvenimenti, ed attendono diligentemente alla investigazione della loro essenza propria, e però non si dilettano di riconoscervi semplicemente quelle categorie — p. e., Savigny, Neander ed altri — siano avuti in poco pregio da codesta scuola. È innegabile che simili figure logiche, siccome i rapporti numerici, si mostrano realmente nelle istituzioni e negli avvenimenti del mondo morale; ma la bellezza della creazione è tutt' altra cosa, e non ha luogo che in quanto ogni produzione s'intreccia ad altre infinite, e compie, per così dire, le infinite parti di un tutto, in quanto i nuovi e liberi effetti dell'attività creatrice si ricongiungono con una vicenda assidua e quasi inevitabile agli antichi. Tale è il tipo dell'arte, il tipo, dal quale prende le leggi e il ritmo il libero movimento della poesia. Ma chi potrebbe derivare il contenuto della poesia dalla misura del verso e dalla rima? Nello stesso modo è da credere che il ritmo dell'universo sia più sublime e contenga maggiore ricchezza, che non la figura de' tre momenti o la tetrade. Non si può presumere che l'artista, il quale solo sa dar forma e vita alla materia de' suoi lavori, si contenti di questa vuota monotonia.

CAPITOLO QUARTO

ESAME REALE DELLA DOTTRINA DI HEGEL.

Distruzione della personalità e della libertà. — Panteismo. — Rapporto con la rivelazione cristiana. — Verità e falsità de' risultati etici e politici. — Indipendenza de' risultati veri dal sistema. —

Se si esamina la teoria di Hegel dal lato reale, cioè, in quanto deve soddisfare alle più intime esigenze, alle convinzioni immediatamente certe, alle più profonde aspirazioni dello spirito umano, il giudizio che se ne può dare in ogni sua parte, si riduce a questo punto capitale e decisivo: *nel panteismo la personalità e la libertà vengono distrutte.* Il pensiero sostanziale è il principio e la fine, l'alfa e l'omega; la personalità non è che un grado di mezzo, un semplice strumento, un *ponte di passo*, perchè venga ad esistere l' *impersonale*, a *distinguersi da sè.* E però l' individuo e la sua soddisfazione non è un momento permanente, un fine ultimo, ma esiste soltanto per ritornare di nuovo alla sostanza; la felicità degli uomini e i loro sforzi a procacciarsela, sono considerati come momento subordinato e non ancora veramente etico; non vi ha immortalità, e la *idea* della vita si attua e svolge appunto con la

morte dell'individuo (1). (Nessuno però potrebbe stimare come immortalità sua propria la esistenza continuata dell' universale o del mondo, nel quale noi siamo come parte). La libertà non ha luogo dove l'individuo può scegliere, ma dove non può, dove è attuata una regola senza la sua volontà; non l'uomo deve esser libero, ma sibbene la legge del pensiero (cioè l'attuazione di questa legge non dipende dall'uomo). Nella storia non *operano* gli uomini, come hanno sinora creduto falsamente gli storici, ma la legge logica de' tre momenti; e però la impurità nelle intenzioni e ne' motivi di quelli che operano (secondo l'apparenza) non iscema la loro gloria, purchè eseguiscano ciò che è richiesto da questa legge. Quindi coloro che considerano questi vizî soggettivi come vizî, sono chiamati

(1) « Nella morte il genere si dimostra come potenza superiore all'individuo immediato. — A questo modo la *idea della vita* non si è solamente *liberata* da un qualche *individuo* particolare immediato, ma da questa prima *immedialezza* in generale, arriva alla sua verità, a *sè stessa*: così viene ad esistere per sè stessa come *vero genere* (*libero*). La morte della particolarità individuale (soltanto della immediata) è la nascita dello spirito ». Enciclop. ult. ediz. pag. 395. È vero, che tutto ciò è detto della vita in generale, e non in modo speciale della vita umana; ma appunto perchè è proprio del concetto della vita in generale, deve valere anche della umana in particolare. Oltre a ciò, che la stessa affermazione concerna specialmente anche l'uomo, si vede da questo, che l'uomo è considerato da Hegel come « personalità *astratta* ». Imperocchè ciò vuol dire: in quanto io ho coscienza di me stesso come *Io* e del Tutto come d'un altro da me (opposto a me) io sono (o piuttosto la potenza universale, che si pone come Io individuale, mio proprio) nel momento negativo, non vero; e però debbo essere annullato come *Io*, debbo divenire l'*altro*, il mio opposto, cioè, il tutto fuori di me; nè questa *alterazione* deve aver luogo secondo la semplice intenzione, come un atto di pura abnegazione, ma secondo la esistenza (la potenza universale entra nel momento, in cui *mi* annulla come *Io*, come individuo).

camerieri psicologici (la maggior parte di essi certo con ragione); per modo, che quì pare come se si difendesse la grandezza umana, ma in realtà viene negata, e però l'uomo è considerato come un organo del processo logico, fornito, è vero, di coscienza, ma non attivo ed operante per propria determinazione (1). Non è a dire, che l'uomo ha coscienza di sè nella famiglia, nello Stato, nella filosofia, in Dio, e il Dio vivente in lui; ma per contrario il sistema delle determinazioni del pensiero, l'idea della famiglia, dello Stato, ecc., ha coscienza di sè nell' uomo, come se si dicesse: lo specchio si contempla nell'uomo. Il fine delle istituzioni giuridiche non consiste nel soddisfare la personalità, umana o divina, ma nel distruggerla; la ragione non ha *posto* gli uomini, che per l'unico scopo di poterli di nuovo *negare*, perchè così possa darsi un contenuto, possa esistere realmente. L'adempimento dell' ethos non consiste nel fatto, nell'azione, ma nella semplice esistenza, essendo egli espresso in regole ed istituti, che non hanno coscienza di sè stessi, che vengono trasgrediti dagli uomini, ma esistono nondimeno in universale e di continuo come regole ed istituti. La moralità *sostanziale* (Sittlichkeit) è maggiore della personale ed attuale, cioè, la espressione visibile de' pensieri e delle leggi nelle azioni non libere degli uomini (ottenute mediante la coazione o la minaccia della coazione) è cosa più eccellente del volere internamente buono e santificato e del fare spontaneo degli uomini. Laonde il più cattivo degli Stati ha maggior pregio dell'uomo più perfetto; perchè il concetto di quello comprende un più ricco sviluppo delle idee dell' universale e del particolare. Che la legge logica de' tre momenti (Dio nella sua intensione) esplichi e diffonda tutto ciò che racchiude, e finalmente si sappia (filosofia), come tutta

(1) Dritto naturale, p. 121.

la ricchezza delle forme, altro non è che quella legge, o più esattamente parlando, che la legge stessa ciò sappia di sè: tale è il fine ultimo delle cose. La teoria di Hegel dice all' affamato e all' assetato, se si sfama e disseta: « lo spirito del mondo non vuole che tu ti ristori! » essa dice a chi ama, all'entusiasta, al divoto: « lo spirito del mondo non vuole il tuo sentimento, la tua elevazione, la tua beatitudine! Ma in tutti questi fatti e sensazioni si esprime e si sviluppa nel modo più vario il movimento della opposizione e della unità; questo è il loro vero essere, e la loro verità consiste in quello che debbono esprimere. » — È innegabile, che noi come *molti* non siamo veramente se non quello che siamo per l'*Uno*; ma quest' Uno è Dio, un Dio determinato, che è: egli è vero in sè stesso, e noi siamo qualche cosa di vero per lui, e permanenti. Al contrario, secondo Hegel, quest'Uno è il puro e vuoto indeterminato; egli stesso non è nulla, e noi non siamo altro per lui, se non la sua propria *falsità*, ed ei non ha alla fine altro scopo che di conoscere questa falsità come tale.

La personalità ha in apparenza una grande importanza in questo sistema; essa è un momento necessario nello sviluppo della legge del mondo, ed Hegel loda lo stesso cristianesimo per avere assicurato il dritto della *individualità*. Ma una personalità che esiste soltanto mediante un processo logico, e quindi non per altro motivo che di servire a questo processo, non esiste veramente come personalità. Epperò non si ha riguardo alla personalità reale determinata, a me, a te, a lui; ma alla personalità in astratto, che è un momento eterno, come lo stesso pensiero dell' universale. Questa è attuata, finchè vi sono uomini; se gli individui e le generazioni muoiono ogni giorno, essa non muore mai. I *molti* uomini esistenti nello Stato hanno il diritto di essere rappresentati; quindi sono razionalmente necessarie delle costituzioni rappresentative; non perchè

siano rappresentati gl' individui A. B. C. e tutti che vivono realmente ed attualmente nello Stato, ma perchè la categoria della *pluralità* abbia il suo organo esterno. Se noi spesso non otteniamo il nostro dritto nello Stato, ciò non vuol dire che i nostri Stati siano imperfetti; il nostro dritto ci è guarentito *in abstracto*, il riconoscimento del dritto degli individui è espresso nelle leggi permanenti ed attuato negli usi e nelle pratiche giuridiche; e però la razionalità de'nostri Stati non lascia nulla a desiderare. Il rapporto di A. e B. nell'affare X. è soltanto accidentale; considerato in sè stesso, non può importare che venga trattato giustamente o ingiustamente; all'opposto è logicamente necessario, che la ragione sia anche una cosa accidentale, come il suo contrario, quindi che *non ogni* affare venga giustamente deciso. Aristotele propose la questione, se valgano più le buone leggi o i principi buoni. La norma delle sue investigazioni era il vedere in quali casi i rapporti speciali siano migliori; e però prende a considerare questi rapporti determinati. Hegel toglie di mezzo una tal quistione, perchè, secondo lui, i rapporti determinati e le persone che vi hanno parte, non valgono nulla per sè stessi.

È un fatto che nel mondo morale vi ha opposizione e disarmonia; ora Hegel considera questa disarmonia come puramente astratta e non la risolve che mediante l'astrazione. Essa non consiste, secondo lui, in ciò: che noi, individui determinati, vogliamo in un caso particolare altrimenti da quello che dobbiamo, come dice l'apostolo: « io non fo quello che voglio; ma fo ciò che odio »; che ogni essere accenni ad uno stato di perfezione, che indarno si affatica di conseguire col sudore del volto; ma in ciò: che esistano in generale il volere e il dovere, che vi siano queste due idee. Ora come può la ragione, quest'*Uno* indeterminato, essere ad un tempo *volere* e *dovere*? ed è necessario che sia l'uno e l'altro, perchè ogni cosa non è

che ragione. Ma vi ha ancora una disarmonia più profonda: noi siamo separati da Dio ed abbiamo un volere ed una tendenza diversa dalla sua. Anche questa contraddizione di fatto diventa logica in Hegel: se esiste un uomo, una personalità, e nondimeno la ragione (Dio) è il pensiero universale impersonale, o come si esprime nettamente uno di questa scuola, se esiste un Io, ciò è effetto del peccato. — Come questa filosofia trova la contraddizione dove non esiste, vale a dire in ciò, che vi sono idee *diverse*, così trova anche la soluzione dove non è, vale a dire in ciò, che le idee diverse possono essere riunite in una terza. Tutta la umanità aspetta con grande speranza la restaurazione di quello stato, nel quale si armonizzano la esistenza umana e la divina. Noi abbiamo come cristiani la fiducia, che verrà pure il giorno della nostra compiuta emancipazione; allora la nostra natura sarà purificata, e non vorremo nulla che non dobbiamo volere, e potremo tutto che vorremo; e come siamo da Dio secondo l'essere, così saremo da lui secondo l'azione nella volontà e nelle opere. Questo è lo stato, il cui avvenimento può, a dir vero, essere posto in dubbio da chi non ha fede, ma deve nondimeno essere riconosciuto anche da lui come la vera ed unica soluzione. In Hegel al contrario, la unità di Dio (del pensiero impersonale) e dell'uomo, del dovere e del volere, è riposta in ciò: che si trovi un qualche concetto nuovo, nel quale debbono essere pensati necessariamente tutti questi concetti, e però l'uno passi e si muti nell'altro. Il concetto dello Stato non si può pensare senza il concetto del *volere*, del *dovere*, e del *potere* (Dürfen), senza il pensiero d'un essenza necessaria universale e di uomini individui; nissuno di questi concetti può essere pensato in sè senza l'altro; quindi lo Stato è la soluzione delle contraddizioni. Niente importa che gli uomini considerati individualmente spesso vo-

gliano tutt' altro da ciò che vuole lo Stato, che resti ancora ad ogni uomo molta parte di volere, potere e dovere, che non è adempiuta e determinata dallo Stato; basta che esista una istituzione, nel cui concetto si presentino necessariamente tutte queste altre idee. Ma che io sia una parte della creazione e però che essa appartenga al mio concetto, come io al suo, ciò non mi consola dell' essere soggetto a' patimenti, alle malattie, alla morte. Così, posto ancora che la ragione divenendo quell' edificio logico dello Stato, comprenda in sè gli uomini come membri o materia necessaria di esso edificio: non ne verrà alcun conforto al dolore, che essi provano o perchè la loro esistenza è altra da quella eterna che li domina (la quale in verità non è lo Stato), o perchè almeno il loro volere e appetito spesso, anzi d'ordinario, non si accordano con questo essere razionale, con lo Stato. Nessun uomo che sa ciò che vuole e non istima la « vanità di un sapere particolare » più che la beatitudine voluta da tutti, si contenterà di questa soluzione. Adunque, quando Hegel si gloria di non considerare più quella emancipazione universale e da tutti aspettata e desiderata, come un avvenimento oltramondano, ma di averla espressa nel suo vero significato, dichiarandola un avvenimento mondano, un presente e non un avvenire al di là della vita terrena: gli si può soltanto concedere che, dove avesse ragione, ci toglierebbe la speranza della salute futura, ma non mai che ce ne abbia apparecchiata o almeno mostrata una quaggiù.

Ad Hegel fu data la taccia di *panteismo* sin dal principio della sua carriera filosofica; egli però dichiara continuamente, che questa accusa è senza fondamento, anzi assurda (1). L'accusa è

(1) Encicloped. § 50 e 573. Questi giudizi sul panteismo della teoria hegeliana e nel suo rapporto col cristianesimo furono scritti, come è noto, mentre Hegel viveva, prima dell'edizione della sua filo-

stata così spesso sostenuta da una parte e negata dall'altra, che il ripeterla può parere una insipidezza; e in tal guisa questa filosofia terrebbe il campo, e sembrerebbe che ella non avesse, a dir vero, badato a' suoi avversari, ma che questi alla lor volta non l'avessero mai compresa. Perciò bisogna vedere quale sia la vera intenzione così dell'accusa come della replica. L'accusa non è mossa, come vuole Hegel, contro la opinione, che nulla non sia fuori di Dio, e tutte le cose siano da lui e in lui (ogni uomo l'ammetterà tanto più volontieri, quanto più è evidente); ma contro quella della impersonalità di Dio; i sistemi filosofici non vengono biasimati, perchè considerano Dio come il Tutto, ma perchè lo considerano *solamente* come tale. Essi distinguono certamente Dio dalle cose; la sostanza come tale non è le affezioni, il concetto dell'universale è in ogni cosa, ma le cose non sono il concetto dell'universale; senonchè Dio è così separato dalle sue affezioni solamente per mezzo dell'astrazione, non già realmente; secondo la realità non gli viene concessa l'esistenza fuori di quelle. Egli è distinto dal mondo nella mente del filosofo, non in sè stesso, nè può dire mai di sè: « io *qui* sono Dio, senza essere una creatura determinata », perocchè non può dir nulla di sè stesso come Dio, non ha coscienza di sè come Dio. Ora Hegel pensa che questa accusa possa valere in certo modo contro gli antichi panteisti, specialmente contro Spinosa, ma non contro il suo proprio sistema, per la ragione che quelli non vanno oltre la definizione di Dio come *sostanza*, ed egli fa più, definendolo

sofia della religione. Da questa si conobbe universalmente e si tenne per certo che, secondo Hegel, Dio acquista la coscienza di sè solamente nell'uomo. Nelle opere pubblicate più tardi io non trovai che la conferma di ciò che avea veduto chiaro sin dalla lettura delle anteriori.

come *spirito*. Così crede di aver salvata la personalità di Dio ed evitato il rimprovero di panteismo. Ora questo spirito, che è l'ultimo grado di Dio, non è personale che in quanto è spirito finito o coscienza degli uomini; e però la personalità di Dio consiste, secondo Hegel, in ciò: che al Tutto delle cose, che è Dio, appartiene, fra le altre, anche l'essere personale. — Oltre a ciò, il fatto dimostra che quì realmente hanno luogo le temute conseguenze del panteismo. Dio, che è tutto, e fuori del quale niente è, è egualmente il male; perciò in questo sistema i delitti ed i peccati sono momenti, che si producono necessariamente e necessariamente debbono essere annullati, nello stesso modo che avviene della natura, anzi del diritto, della moralità e della stessa religione. Questi momenti, come transitori, sono tutti necessari, anche il delitto; come permanenti sono tutti falsi, anche la religione. Non è vero che una cosa sola, cioè, il movimento dialettico e la notizia che esso solo è—: la filosofia. Solamente tra questa e le altre cose, le transitorie, vi ha una differenza essenziale; tutte le altre cose non ne hanno alcuna. In verità Hegel avrebbe dovuto dare un significato del tutto diverso alla proposizione capitale del suo Diritto di natura: « ciò che è reale, è razionale »; egli avrebbe dovuto dire:

« È giusto ciò che deriva dalla vuota determinazione logica « secondo la legge de' tre momenti — tutto ciò che si può pen- « sare » (a dir vero, nulla).

Hegel però non solo stabilisce un sistema panteista, ma porta anche all'estremo l'abuso che già era cominciato prima di lui nella filosofia, applicando a questa teoria direttamente opposta al cristianesimo i termini propri del cristianesimo, e poscia asserendo con grande enfasi di essere in armonia con quello, affinchè con l'autorità della pubblica credenza resti tanto maggiormente convalidata la verità della sua teoria.

Che la religione, secondo Hegel, non possa sapere quale re-

lazione la filosofia abbia con essa, ma solamente la filosofia sappia che cosa sia la religione: tutto ciò s' intende da sè (1); perchè la religione non è altro che quel falso punto, pel quale passando Dio arriva finalmente ad essere filosofia; solamente dopo che è divenuto filosofia, egli può conoscere ciò che era e voleva ne' gradi anteriori del suo sviluppo. Così non è da fare le maraviglie, se si spaccia per dottrina cristiana ciò che nessun cristiano, anzi nessun uomo, crede degno di considerazione e molto meno come il contenuto della sua propria credenza, e se al contrario vien rigettato come forma falsa ciò che ogni credente onora come elemento essenziale della fede. Per avvedersi che l' idea d' Hegel è la cristiana, bisogna soltanto comprendere la differenza del pensiero speculativo dalle forme della rappresentazione e dell'intendimento astratto (riflesso) (2). La differenza di queste forme consiste in ciò; il pensiero generale dice: io non sono mai *te*, *colui*, *quello*. Il pensiero di Hegel dice: io sono *te* e *colui*; Dio non è da prima che *quello* (*illud*), poi diventa *me* e *te* e *noi tutti*, ed è sempre *come* Dio solamente *quello*. Così la filosofia d' Hegel ha i mezzi di comprendere la essenza più profonda del cristianesimo, la trinità (3).

Vale a dire, che Dio è da prima l'Ente, la sostanza suprema in ogni esistenza; così è Dio padre, il creatore. Ma egli non è creatore che secondo il falso modo di pensare la causa e l'effetto in generale; in verità, in questo primo momento Dio è l'*astratto* dell'universalità, dell'essere, in cui ogni esistenza determinata è contenuta analiticamente. Quest'astratto però, secondo la più acconcia traduzione della lingua filosofica nella popolare, è lo stesso che: Dio padre, il creatore del cielo e della terra. Il

(1) Enciclop. p, 520.
(2) Enciclop. p. 518.
(3) Enciclop. p. 566 e seg.

predicato «*onnipotente*» non si dee neppur prendere nel senso ordinario, cioè, che può fare quello che vuole; il senso filosofico è piuttosto il seguente: che può fare ciò che deve, o in modo più espressivo, che dev'essere ciò che è — *che non può far niente*.

La determinazione logica della universalità (Dio padre) richiede il suo opposto, la particolarità e la moltiplicità, cioè, l'intero mondo, la natura, gli uomini individui. Questo è il momento dialettico della sostanza universale, espresso popolarmente — il prodotto, il figlio di Dio. Ma l'universale è anche il particolare; questo è analiticamente in quello, come avviene di tutti gli opposti —; in ciò consiste la unità di Dio, del Padre e del Figlio.

Ora, nell'intero universo, in ogni cosa e pensiero, coincidono in uno le idee dell'Ente universale e della esistenza particolare determinata; in ogni esistenza non si può pensare nè la particolarità senza la universalità, nè questa senza quella; e in ciò consiste la unità di ambedue, che posta ed annunziata come tale è — « lo Spirito Santo », che è presente nel mondo. Questo è il mistero della Trinità, il vero contenuto della fede e della Simbolica cristiana, la quale diventa ora perfettamente chiara e facile a comprendere. Questa chiarezza è l'effetto di quella grande scoperta di Hegel, la cui lode pare che formi tutto l'oggetto della prefazione all'Enciclopedia (1).

(1) Possiamo perciò dimandare ad Hegel: che può importare a lui, se Tholuk si occupi soltanto della passione od anche della risurrezione di Cristo; poichè quello che Tholuk intende per l'una o l'altra di queste cose, è per Hegel parimente falso. O che può importare a lui, se Tholuk trovi delle difficoltà nel dogma cristiano? Quello che Hegel intende per *trinità*, non fu posto mai in dubbio nè da Tholuk nè da altri.

Hegel rimprovera a coloro che professano la religione rivelata, di essere in realtà piuttosto seguaci della non rivelata, cioè, della religione occulta, mentre sostengono che niente si possa sapere di Dio; egli al contrario si attiene veramente alla religione rivelata, secondo la quale si ha coscienza di Dio in tutti i suoi momenti, e non accade che Dio abbia invidia dell'uomo e gli nasconda la cognizione di sè stesso (1); come se un cristiano avesse mai affermato di non sapere nulla di Dio, come se appunto col credere la rivelazione mediante il vangelo e sperandone un'altra avvenire più perfetta, non riconoscesse che Dio non ha alcuna invidia dell'uomo. La differenza tra la fede e la filosofia di Hegel non consiste in ciò, che quella non ammette alcuna rivelazione, ma in ciò: che la fede ammette una rivelazione *libera*, *volontaria*, e la filosofia hegeliana una rivelazione *necessaria*, *inevitabile*. Il Dio personale del cristianesimo, il creatore del cielo e della terra, cioè, quegli che li ha fatti ed avrebbe anche potuto non farli, che è ciò che è anche senza di loro, — questo Dio che vuole concedere alle sue creature la suprema beatitudine, comunica ad esse la cognizione di sè, perchè vuole e non perchè deve, e perciò anche nel modo e grado che vuole. Quindi Dio non è ignoto al cristiano; ma il cristiano, fintantochè questa volontaria rivelazione non sia compiuta, non può presumere di sapere tutto il disegno dell'universo, il futuro e neppure il passato, le cause e i fini, secondo i quali sono avvenute tutte le cose —; e questa convinzione egli l'ha comune con quelli che sono onorati, come intelletti profondi e zelanti nelle ricerche; nè contuttociò gli mancano buone ragioni di lodare la *liberalità* del suo Dio, per quello che gli ha rivelato sinora. — Secondo Hegel al contrario la rivelazione è necessaria, non è l'atto di Dio, ma la sua essenza; Dio anzi non è, nè può essere

(1) Enciclop. p. 492.

pensato, se non si rivela. La sostanza astratta, voglia o nò, è ad un tempo quella che accoglie in sè tutti i suoi momenti e determinazioni; senza ciò non sarebbe *logicamente reale*; ora per questo si richiede, tra le altre cose, che si manifesti in tutt'i suoi momenti alla coscienza dell'individuo, e in ciò consiste la *rivelazione*. Nello stesso modo che non siamo grati verso il circolo, se non è solamente la idea totale della superficie circolare, ma comprende anche i raggi determinati, il centro e la periferia; così non possiamo avere obbligo a questo Dio, se egli si rivela, cioè è Dio, quantunque altrimenti la cognizione rivelata meritasse gratitudine. Il predicato della liberalità non si può certo dare a chi non poteva ritenere il suo dono, anzi non sa di averlo donato, che quando già l' ha donato, cioè, quando è entrato nel momento della filosofia. Perocchè, se non diventa la coscienza de' singoli uomini (a' quali egli concede appunto la cognizione di sè), questo Dio non sa nemmeno ciò che è, anzi nemmeno che è. Un Dio costretto a rivelarsi non può ritenere neppure un iota. Nello stesso modo che bisogna dire: egli deve essere quello che è — così bisogna anche dire: egli deve *rivelare* quello ch'egli è. Perciò la filosofia deve sapere tutto ciò che Dio è, niente può restare occulto al suo sguardo; perchè ciò che non si rivela in essa — al di là della quale Dio non può andare —, non è. Un disegno di Dio, che essa ignorasse, sarebbe tautologicamente identico ad un disegno di Dio ignorato da Dio medesimo, perchè essa non è altro che Dio, in quanto ha coscienza di sè stesso.

Le cose dette da me e da altri molti basterebbero a provare pienamente che il sistema di Hegel è insussistente, così dal lato logico, come dal lato reale (1). Ma in una maniera

(1) In questi capitoli della seconda edizione, che sono specialmente destinati alla critica della teoria di Hegel, non ho fatto per

del tutto indipendente dal suo sistema come tale, Hegel è riuscito a promuovere ed ampliare il sapere del secolo ne' suoi diversi rami, scientificamente e moralmente; e ciò si deve al suo modo obbiettivo ed universale di considerare le cose, alla dote particolare dell'ingegno, alle idee profonde e sostanziali, che si trovano nelle sue opere.

Ciò dicasi specialmente dell'etica, della filosofia del dritto e della politica; in queste parti della scienza Hegel ha de' meriti non comuni. In forza del suo principio razionale oggettivo (sostanziale), la potenza morale superiore agli uomini e le istituzioni che essa esige, riacquistano l'autorità che aveano perduto; la famiglia e lo Stato hanno in sè il loro scopo, non sono un puro mezzo per l'individuo (anzi, secondo la esagerazione panteistica, il loro scopo consiste appunto nel negare gl' individui come tali); valgono e sono necessari per sè stessi; nè si fondano nella volontà e nel patto degli individui. Così Hegel ha vittoriosamente combattuto le teorie false de' suoi tempi: la teoria di Kant, la quale pone come unico principio del dritto e dello Stato la libertà dell' individuo e il semplice riguardo alla convivenza degli uomini (massima della coesistenza), e considera il connubio come mero patto circa le funzioni sessuali; Hegel mostra che tutt'i punti morali di questa dottrina (divieto della poligamia, dell'incesto, dell' arbitraria separazione) appartengono alla morale puramente soggettiva e non all'ordine giuridico; combatte la teoria di Rousseau sulla sovranità della *massa;* la teoria di Feuerbach sulla pena, come semplice *intimidazione* psicologica, e perciò come semplice sicurezza della società; la teoria di Bec-

io più che raccogliere e mettere insieme gli argomenti esposti compiutamente nella prima, ma che nei due capitoli precedenti si leggevano quà e là in diversi luoghi.

caria sulla inammissibilità della pena di morte. Così Hegel ha altresì dimostrato nella sfera della morale la nullità delle opinioni, che tolgono a principio di quella, la convinzione individuale, la buona intenzione, l'entusiasmo vuoto ed arbitrario, e sopratutto quell'interesse degli ingegni eminenti, ma immorali, secondo il quale i grandi individui sovrastano all'ordine degli altri uomini, il genio porta solo in sè stesso la regola e la legge delle proprie azioni. A tutto questo egli contrappose la morale autorità della legge e della sua potenza oggettiva, maggiore di ogni soggettività; e combatterebbe anche ora nello stesso senso e con la stessa energia la deificazione della carne e lo astenersi dal vincolo coniugale per favorire quello che nasce dalla sensualità e dalla passione, il culto del genio, ed altri simili fenomeni de' tempi nostri.

Ma sopratutto ad Hegel si deve il progresso della investigazione sulla essenza dell'organismo politico e particolarmente della monarchia costituzionale. Alla teoria costituzionale con la sua meccanica divisione del potere, egli contrappose l'unità della potestà politica come potestà regia e sviluppo organico di essa; ma non abborre meno dalla teoria feudale e privato-giuridica di Haller.

Ciò che si dee precipuamente biasimare in Hegel rispetto a' suoi risultati politici è il difetto di ogni principio storico. Siccome egli fonda le condizioni umane nello sviluppo puramente logico dell'*idea* e non già nell'azione libera nè di Dio, nè degli uomini, così non fa alcuna stima di ciò che nasce dall'azione, dal fatto: del dritto positivo ricevuto e de' dritti acquisiti in esso fondati. Questi non procedono affatto dal *Logos*, ma sono l'opera della storia, dei fatti umani fino a quell'epoca; perciò non hanno luogo nel suo sistema, anzi egli ha contro di loro la più viva antipatia. Ciò spiega la sua avversione contro la costituzione inglese, il cui carattere es-

senziale consiste appunto nello stimare come sacro il diritto ricevuto, e gli acquisiti, la sua ripugnanza contro la storia romana, la sua parzialità per i sovrani tedeschi contro i diritti e le pretensioni ehe nascono dalla federazione dell'impero germanico (1). Perciò il suo proprio ideale della costituzione politica esclude tutt'i diritti degl'individui, delle classi, delle corporazioni, che sono indipendenti dallo Stato e si formano e fanno valere da sè. Egli crede degna di biasimo ogni costituzione, nella quale esistono siffatti dritti, per modo che la sua buona riuscita non sia possibile, ehe mediante una lotta ed una vittoria continua dello Stato contro di essi: una costituzione nella quale gli individui hanno il potere reale di resistere. Conforme al suo ideale, Hegel richiede una tale istituzione politica, che il governo si attui sin dal principio e quasi movendo da un sol punto con una conseguenza logicamente meccanica, e la sostanziale necessità dello Stato non si opponga que' diritti personali (soggettivi) che *apparentemente* senza forza reale di resistenza, e si compia infallibilmente soltanto per mezzo di essi. Siccome generalmente la sostanza non si propone come fine il momento soggettivo, che per ridurlo nuovamente a sè stessa; così il governo come sostanza dello Stato non adopera il popolo e i cittadini che come strumento per esistere *realmente* mediante la loro attività (libera in apparenza). Perciò Hegel ha una predilezione solamente pel potere principesco e anche più pei funzionari, ne' quali trova appunto rappresentata quella sostanziale necessità dello Stato contrapposta all'elemento soggettivo (il popolo), ne' quali consiste la sicurezza del meccanismo politico; e per conseguenza

(1) Vedi la Dissertazione sul bill di riforma in Inghilterra e sulle camere virtemberghesi. Cfr. anche la mia filosof. del dritto II. T. II. libro, § 7.

non solo vuol avere i funzionari nel governo, ma sopratutto nelle assemblee degli Stati, perchè i funzionari hanno appunto il *senso politico*, il senso dell'autorità (1), cioè, non rappresentano mai dritti personali isolati, ma solo l'attività del governo, lo Stato sostanziale come tale. Anzi la stessa rappresentanza popolare non esiste per lui, se non perchè nell'attività governativa, alla quale, considerata in sè stessa, basterebbero il principe e i suoi funzionari, si contenga ancora il momento della partecipazione soggettiva. L'altro punto, anzi primo fra tutti, che la rappresentanza popolare debbe essere di guarentigia e di tutela a' reali diritti del popolo e de' singoli sudditi, non solo è avuto da lui in disistima, ma affatto rigettato. Non vi può essere maggior somiglianza di quella che è fra la teoria della costituzione della Chiesa di Karpzov e la teoria della costituzione dello Stato di Hegel. Secondo il primo nella sfera della Chiesa la classe degl'insegnanti deve avere la potestà interna *(potestas interna)*, cioè, quella di determinare la sostanza degli ordini e delle disposizioni, il principe la potestà *esterna (potestas externa)*, cioè, quella di dare a questi ordini la semplice sanzione, il popolo l'approvazione; se anche la disapprovazione, rimane in dubbio, o almeno non si suppone che possa avvenire (2). Così pure secondo Hegel nella sfera dello Stato la classe de' funzionari ha il potere interno, per mezzo di essa deve porsi il contenuto logicamente necessario del governo, il re ha il potere esterno, quello di dare la decisione puramente formale (il sì e no, il punto sull'I), il popolo nella sua rappresentanza l'approvazione, se anche il ri-

(1) Hegel, Filosof. del dritto, § 310. Diss. sulle camere virtembérghesi.

(2) Cfr. la mia costituzione della chiesa secondo la dottrina e dritto de' protestanti.

fiuto, la proibizione, è dubbio, almeno non si suppone mai che ciò si verifichi. Da ciò si fa chiaro ad ognuno che Hegel non è troppo tenero della libertà popolare: tanto meno però professa il puro dispotismo, cioè il governo arbitrario, il governo secondo il talento e l'umore, o fondato nel pretesto del diritto divino del principe a commettere simili arbitrî personali. Egli vuole che domini la ragione, che avvenga ciò che è realmente necessario; questa fu l'opinione de' saggi in tutti i tempi, fra i quali certo sotto questo aspetto non debbesi annoverare nè un Rousseau, nè un Filmer. Ma quanto alle istituzioni, mediante le quali deve venire all'esistenza ciò che è realmente giusto e necessario, Hegel propugna oltremodo il dominio *dall'alto*, invece di volere il libero progresso della educazione *da basso* e *da dentro*. La sua teoria non è nè *ultrarealista*, nè *ultraliberale;* ma *ultragovernamentale*. Tutto dee essere compiuto per via del potere ordinato (oggettivo), il governo; il popolo lo accetta con coscienza e quindi liberamente; ma non deve viceversa avvenire che dal libero ed intimo impulso (soggettività) degli individui, delle associazioni, del popolo, degli stati si compia un'opera, e il governo non faccia che guidare, sanzionare, dar delle disposizioni moderative, o le Camere rattenere il governo, correggerlo. Egli avversa quel movimento libero, che dal disordine e dall'oscurità produce l'ordine e la luce, e non meno avversa i dritti inviolabili, i cui possessori non devono essere condotti a fare l'utile comune che per interna convinzione. Tutto ciò è il necessario risultato dell'intero sistema, il quale si fonda soltanto in ciò che è impersonale, sostanziale, logicamente necessario, e la personalità (soggettività) è abbassata sino a diventare un momento senza autonomia propria, una cosa senza contenuto, la quale non è che il riflesso e lo specchio di quello.

Ma con tutto ciò che vi è da criticare nella idea politica di Hegel, non si può negare che egli ha purificato e promosso nel più alto grado la conoscenza della forma intrinseca e fondamentale dell'ordine morale e civile, ammettendo come essenza di esso la unità indivisibile di un ordine etico più elevato sostanziale e della libertà e diritto dell'uomo.

Questa idea, onde Hegel sovrasta tanto a tutti gli scrittori di etica, di filosofia del diritto e di politica, che lo precedettero, appartiene veramente a Schelling; Hegel sviluppa ciò che Schelling ha creato, anzi ha espresso negli elementi essenziali; ma lo sviluppo come tale e in questo modo indipendente e proprio, è un merito inestimabile. Il maggior pregio di Hegel a paragone di Schelling, si è, che questi il più delle volte ci dà soltanto le idee universali e quelle applicazioni isolate, che a lui si offrono immediatamente e sembrano buone a chiarirle e convalidarle: Schelling, per così dire, con le sue idee lampeggia qua e là; Hegel al contrario esplica e dà forma a queste idee nella totalità degli oggetti. Non si sa spesse volte negli oggetti più importanti della scienza e della vita sociale (p. e. la logica, la monarchia costituzionale) come proceda la teoria di Schelling, ma quasi sempre come la teoria di Hegel sia in rapporto con quella di Schelling. Ciò favorisce grandemente la propagazione della teoria di Hegel, e gli procura anche in molti modi una più grande cautela e sicurezza.

Non si vorrà per avventura trovare una contraddizione nel combattere che noi facciamo il sistema d'Hegel come assolutamente insussistente, mentre riconosciamo i suoi grandi pregi in molti rami della scienza e specialmente nella filosofia del diritto. Egli è un vero pregiudizio il credere che tutti i pensieri d'un intelletto logico e conseguente abbiano tra loro una connessione indissolubile. Siccome i fatti della natura e della vita sociale non sono realmente un prodotto del sistema, quantunque Hegel

creda di averli derivati unicamente da quello, nè sono tali da stare o cadere col sistema stesso; così è da dire del giusto giudizio morale e politico, che Hegel fa di tali fatti e che attinge dalla matura civiltà e coltura del tempo e dal suo retto senso. Il che viene confermato da ciò, che lo stesso giudicio si trova anche in altri suoi contemporanei, che sono tutt' altro che propensi al sistema d'Hegel. Quì non vogliamo fare allusione al suo potente predecessore, che fece in filosofia il gran passo dal soggettivismo al riconoscimento della oggettività, perchè in Schelling le *idee* che rivelano il suo genio, appariscono egualmente connesse con un sistema filosofico almeno affine. Ma Schleiermacher, Savigny, Walter non hanno contemporaneamente ad Hegel fatto conoscere la importanza morale del matrimonio, contrapposta all'antico modo profano di considerare questa istituzione? La potenza oggettiva dello Stato contrapposta alla teoria del contratto politico e della sovranità del popolo, la importanza della pena come giustizia e non come semplice tutela della società, non furono anche sostenute da Burke, Adamo Müller e altri scrittori della controrivoluzione, siccome anche la unità sostanziale del popolo dalla scuola storica? La maniera più profonda ed ingegnosa di considerare le epoche della storia del mondo, specialmente la greca e la romana non proveniva in pari tempo dalla moderna scuola de' filologi, e quanto ai Romani specialmente da Niebuhr? Io fo queste osservazioni, non già per diminuire il merito di Hegel; egli è e rimane sempre uno de' più illustri rappresentanti dello spirito dell'epoca nostra; ma solo per provare che tutto ciò non ha la sua origine nella dialettica d'Hegel o in altri principî filosofici, nè dipende dalla sua concezione panteistica dell' universo. Io intendo di giustificare il motivo per cui combatto il sistema filosofico d'Hegel come una teoria assolutamente erronea e dannosa; e non pertanto relativamente a molte ed

importanti verità morali e politiche, io rimando a Hegel come ad uno de' loro primi o più ragguardevoli propugnatori.

La dubbiezza, la oscurità, e una certa generale confusione nella filosofia cominciano dal periodo di Schelling e d'Hegel. Uno spirito potente e profondo si muove in tutto questo sviluppo e distrugge radicalmente le forme superficiali dell'antico modo di pensare; ma non è, come questo, facile a comprendere; ci sia però lecito di qui esporre generalmente ciò che esso ha prodotto.

Il gran motivo che lo informa è la *oggettività* e la *storicità*. Così venne riconosciuta la falsità dell'astrazione, la quale non può comprendere che l'elemento fisso, immutabile; così venne ampliato il problema della filosofia dalla ragione dell'uomo all'universo. La filosofia anteriore aveva opposto il mondo alla ragione, e tacitamente ammesso il caso nella storia e nella natura. Qui tutto apparisce come l'opera ragionevole di una potenza del mondo, cosicchè la scienza non è scienza, se non conosce ogni cosa in questo nesso universale, se non la raccoglie in sè siccome fatta da lei. L'idea prammatica che considera gli avvenimenti siccome l'opera de' fini umani arbitrarî, e la idea soggettivo-razionalista che gli ignora, cadono entrambe. A questa impresa di cercare un significato anche in quello che è per noi apparente e casuale, e di considerare tutta la storia, tutta la creazione come una grande opera d'arte, si unisce poi lo sviluppo ingegnoso e profondo, per cui Schelling sovrasta agli altri. Esso consiste nel considerare il tutto partendo dal centro, come lo considera lo stesso Dio. Quindi il magico potere della sua esposizione; quindi la sublimità delle sue idee, il nesso, il ritmo, e il senso artistico che necessariamente debbono scomparire, quando si guardano con occhio puramente umano. Schelling dice in sostanza de'fenomeni del mondo, come

Omero de' suoi eroi: « Essi hanno questo nome fra gli uomini, e questo appo gli immortali numi ».

Nell'etica domina il sentimento di una necessaria sottomissione ad una potenza superiore. I doveri morali, le istituzioni giuridiche hanno la loro importanza non più unicamente per gli effetti, che ne derivano rispetto all'esigenze degli uomini; ma per la eccellenza e nobiltà immanente della loro natura, cioè, per quello che essi sono rispetto allo spirito divino, che li creò conformi al proprio fine. Esiste nuovamente un vero diritto pubblico, la santità inviolabile dell'autorità, e la coscienza dei doveri etici universalmente veri ed indipendenti da convinzioni casuali.

Ma cercando una falsa soddisfazione, le intelligenze ridussero a nulla il guadagno che potevano promettersi dalla verità del motivo. Seguendo energicamente questa direzione per conseguire la meta, si trovarono inceppate negli antichi legami; esse facevano sempre il postulato di un nesso puramente logico. Perciò quella esistenza sovrumana diventa impersonale; nondimeno è cosa contraddittoria che essa nello stesso tempo operi, e che vi sia una storia. Così adunque la vita, l'azione, la storia devono nuovamente risolversi in una regola del pensiero, ed avviene necessariamente che si cerca distruggere appunto ciò che si dovrebbe conseguire con la nuova trasformazione della filosofia. Quindi la vita, la libertà, la personalità e la storia diventano soltanto il mero prodotto dello sviluppo meccanico d'una formola. Perfino la universalità della scienza non riesce che a guastare ogni cosa; perchè, siccome essa stessa manca di vita, così non lascia neppure esistere nessuna vita fuori di sè, ma tutto assorbe nel suo stato d'inazione e morte. La verità, che ogni nuovo prodotto della creazione s'intreccia coi passati, si trasforma nel falso principio: che in sostanza non vi ha alcun nuovo prodotto, il grado nuovo è già contenuto nell'antecedente, e

non ha d'uopo che d'essere analiticamente da esso derivato; che non vi è creazione, nè libera direzione delle cose. Se volessimo stare a questa opinione, potremmo dubitare se il trionfo dell'idea prammatica non si dovesse stimare un guadagno. Poichè quando si nega la libertà di Dio, è sempre cosa più consolante il vedere il mondo retto dalla libertà dell'uomo, che non dalla legge che niente sa e niente vuole; sarebbe stato meglio non abbandonare la prammatica, cioè, il nesso per via dell'azione e dell'intenzione. Però in vece della prammatica umana si doveva porre la divina. Ciò non comporta il razionalismo oggettivo; quindi Spinosa dichiarava con la sua schiettezza che Dio non ha intelletto e volontà, e sostenendo che l'uomo non possa peccare verso Dio, ha cura di non usare la espressione: *predestinazione divina*, che egli non riconosce. L'idea d'Hegel non è diversa da questa, ed egli doveva, per evitare di essere franteso, non far uso della espressione: « *disegno della Provvidenza* » pel suo processo della storia (1); poichè questo appunto ha di speciale la sua idea, che niente è preveduto, ma tutto è saputo soltanto dopo l'avvenimento.

Nell'*Ethos* quella assoluta sottomissione ad una potenza superiore si trasforma in sottomissione alla vuota forma logica, la quale, non essendo libera essa stessa, non può neanche comportare una libera esistenza fuori di sè: — quindi la distruzione dell'individuo. Egli non è mai fine a sè stesso; quel Dio non vuole che sè medesimo sempre, e l'uomo solo per amor di sè. La immobilità dell'astrazione, che prima avea fatto l'uomo egoista, rende ora egoista Iddio medesimo; se pure si può attribuire a questo essere astratto quel predicato proprio dello spirito intelligente e conscio di sè. L'*Ethos* stesso però nella sua

(1) Encicloped. pag. 492.

perfezione non consiste ora più nell'azione libera, nell' atto creativo continuo; perciò non può mai diventare individuale, nè esigere l'azione determinata, ma consiste in una architettonica di determinazioni logiche, le quali contengono in sè le stabili instituzioni della vita. Così la moralità reale (Sittlichkeit) è *materializzata* nel più stretto senso della parola. Finalmente in questo regno della necessità logica tutto ciò che dev'essere e può essere, è anche realmente esistente; dappoichè dove vi ha libertà vera, per modo che ciò che deve esistere, non esista realmente; non ogni cosa può essere il prodotto del processo necessario. Se *questa* determinata condizione o stato dell'universo vale di necessità come *ciò che deve essere*, come l'attuazione di tutto l'ideale, di tutta la verità, bisogna rinunziare alla speranza della beatitudine e di tutto che trascende la realità e non può essere formato dalle determinazioni logiche, nè si può derivare analiticamente dall'essere; l'unico compenso di tanta perdita sarà la intelligenza di questo arido e vuoto meccanismo. A ciò però si aggiunge la falsa credenza di avere sciolto que' problemi che fino al presente la Provvidenza si compiacque occultare; cioè, la libertà umana e il suo rapporto col disegno dell'universo deliberato nell'eterno consiglio e simili; mentre il processo onde il pensiero forma queste idee e propone la questione, il modo che egli tiene per risolverla, la cognizione della figura logica, nella quale la cosa apparisce, tutto ciò è considerato a rigore di conseguenza come la essenza della cosa stessa.

Finalmente la filosofia speculativa si è appropriato come sua intima essenza ciò che vi ha di più vero e profondo nel nesso naturale e morale del mondo, e che è interamente occulto al razionalismo volgare: cioè, il bisogno e la realtà di una conciliazione dell' uomo e della potenza che sovrasta all' uomo (dell'oggettivo, del sostanziale e del soggettivo). Ma anche di

questa altissima verità ella non possiede che l'ombra. Invece della conciliazione e dell'accordo delle personalità viventi, della divina e della umana, mediante l'azione vivente e libera, ella si contenta della conciliazione dei momenti logici e della loro armonia soltanto nel concetto.

CAPITOLO QUINTO

SCUOLA DI HEGEL.

Identità tra la giovane scuola di Hegel e il maestro nella concezione panteistica dell'universo. — Differenza del suo rapporto morale con la filosofia; — quindi la differenza de' risultati rispetto alla religione, alla politica e alla storia del mondo. — Origine di questa differenza nella teoria propria di Hegel.

La scuola di Hegel si divide, come è noto, in due frazioni. L'antica si attiene in tutto esattamente al suo maestro, nelle teorie, nelle forme, nelle simpatie; la giovane (*la sinistra*) al contrario si comporta in modo del tutto diverso. Ora contro questa si muove d'ogni parte l' accusa di ateismo e di radicalismo, ed anche i membri dell'altra frazione le rimproverano di aver fatto apostasia dalla teoria di Hegel. Ella stessa all'opposto risponde, che ciò che è oggetto dell'accusa, fu quanto alla sostanza professato dallo stesso Hegel, che sogliono sempre nominare con venerazione; e che se non si trova espressamente in Hegel, sia però necessaria conseguenza della sua teoria, che egli stesso mancò di riconoscere o ebbe ribrezzo di esprimere; e quindi anche in questo ella non faccia che rappresentare il pro-

gresso e la perfezione necessaria della filosofia di Hegel. Quindi si domanda, quale relazione questa giovine frazione della scuola abbia col suo maestro?

La *concezione panteistica* del mondo è interamente la stessa in Hegel e in questi suoi successori. La negazione del Dio personale e sopramondano, la negazione dell'esistenza personale dell'anima dopo la morte, la negazione di ogni vita futura dopo la terrena: tale è sin da principio il centro del sistema. Senza dubbio Hegel in ciò usa una certa perplessità, non annunzia questi risultati con la stessa energia e magnificenza de' suoi giovani discepoli, nè vuol fare in modo che ad essi si rivolga tutta l'attenzione dell'universale, perchè così la coscienza pubblica sia mossa a decidere tra la idea filosofica e la volgare (religiosa); al contrario egli cerca piuttosto di nasconderli. Ma ciò non pertanto essi hanno lo stesso valore e potenza che nella sua giovane scuola, ed anzi non sono per avventura implicati (*implicite*), ma del tutto esplicati (*explicite*), chiari, precisi, innegabili, ed egli stesso ne ha la coscienza. In questo punto essenziale non havvi alcuna differenza fra Hegel e la sua giovine scuola. Il che spero sia stato posto fuori di dubbio mediante la esposizione da me fatta del sistema; ed oltreacciò è convalidato da questi stessi giovani suoi successori con passi autentici determinati e senza numero.

Al contrario Hegel ha nella sua filosofia una *posizione morale* del tutto diversa da quella della giovane frazione della sua scuola. Tutta la tendenza della sua vita, come quella di Schelling, fu rivolta ad oppugnare il principio della soggettività, della volontà o spirito individuale, che vuole determinare il mondo e la forma di esso, invece di riconoscerla come una potenza superiore. Quindi Hegel ha una profonda venerazione per ciò *che è dato* (la oggettività), per ciò che prima della umana riflessione esiste come istituzione conservatrice e dominatrice del mondo. Comprendere quest' *oggettivo*, non distruggerlo, nè

porre altra cosa in luogo di esso: tale è il suo scopo. Egli rispetta grandemente la pubblica religione; e sebbene consideri la essenza di essa come espressione impura, e però falsa della sua propria cognizione filosofica, nondimeno ne stima la esistenza come istituzione universale, necessaria e sacra. Egli rispetta grandemente la costituzione e l'autorità politica esistente e fondata nella storia; e fa il medesimo delle regole etiche immutabili delle azioni umane. Tutto ciò è per lui opera della potenza che in sè e nelle sue formazioni è al di sopra dell'uomo, sebbene solo nell'uomo comprenda queste formazioni e ne abbia coscienza. Questo motivo morale è per Hegel l'intima essenza dell'uomo; e la giovane sua scuola se ne disfà interamente. Tale è la linea che separa Hegel da' suoi scolari; su ciò si fonda, e con ragione, il rimprovero di apostasia dal loro maestro. Questa differenza determina anche il loro rapporto con la teoria che hanno comune con lui. Hegel, cioè, arriva al risultato panteistico per necessità scientifica (presunta), vi avrebbe rinunciato di buon grado, anzi con gioia, se non avesse dovuto nel tempo stesso rinunziare alla intelligenza scientifica del nesso universale delle cose, la quale egli pretendeva di possedere. I discepoli suoi al contrario sono ebbri di gioia per questi risultati, e loro sacrificherebbero, ove abbisognasse, persino il sistema scientifico. Questo non è più la cosa principale; ma tutta la loro teoria non è che un ditirambo sulla non esistenza di Dio.

Una tale differenza nella essenza morale e nella più intima direzione della vita non potea essere senza effetto sul contenuto della teoria. La teoria d'Hegel ha una *certa oggettività*, cioè, riconosce una potenza ed un'azione superiore all'uomo; i suoi discepoli la negano. Il medesimo si dica della religione, della politica, della storia del mondo.

È vero che, secondo l'idea di Hegel, la religione non è l'effetto del vero Dio, il quale è fuori e sopra il mondo; ma pure è

l'effetto di una potenza universale (oggettiva). Una parte al contrario della giovane scuola professa il principio, che la religione sia un semplice *prodotto antropologico*. L'uomo, secondo essa, pone fuori di sè le sue proprie qualità personali (sensibilità, sentimento, cuore) mediante un atto della fantasia, e forma così la sua divinità e considera questo suo proprio prodotto come una potenza fuori di sè. Così la religione è un semplice prodotto (soggettivo) dell'umana debolezza, sia anche di una debolezza conforme ad una legge e fondata sulla organizzazione umana; essa non è la espressione necessaria della ragione (oggettiva) universale (idea), che sviluppa il suo proprio senso e contenuto (e non quelli dell'uomo) nella religione in un certo grado. La preghiera dell'uomo non è già una riconciliazione con questa potenza dell'universo (sebbene impersonale); secondo Feuerbach non è altro che un dialogo dell'uomo con sè stesso. Epperò a ragione questa teoria fu da Marheineke tacciata di perdere la ricchezza della idea e ricadere nella trivialità dell'antico razionalismo volgare con le sue spiegazioni psicologiche. Al certo per l'universale interesse umano deve alla fine sembrare indifferente, quando la religione non è l'opera e testimonianza del Dio vivente, se essa sia poi la espressione necessaria di una idea o il semplice processo della funzione dello spirito umano: e similmente quando la mia preghiera non perviene al Dio misericordioso, se io supplichi la sostanza universale che non ha coscienza di sè, o tenga con me stesso un colloquio che mi racconsoli. Ma ciò non manca di conseguenze pratiche importanti per le condizioni del convitto umano. Secondo il modo di vedere d'Hegel resta sempre un dovere il conservare la religione come pubblico instituto, perchè essa è una attuazione dello spirito del mondo; secondo la opinione di Feuerbach al contrario è un dovere il distruggere universalmente questa pura fantasmagoria della umana cecità.

L'ordine dello Stato, secondo Hegel, ha una autorità ed una signoria sul popolo; la volontà sostanziale della potenza universale (cosmica), si pone come principe, come magistrato, come assemblea di rappresentanti, ad essa l'uomo individuo e tutta la moltitudine degli uomini sono sottoposti; quindi egli combatte la sovranità del popolo e la rivoluzione, la rivoluzione di luglio, non meno che quella del 1789. La sua giovane scuola con questa *volontà universale* instaura nuovamente la volontà del popolo, alla foggia di Rousseau, sebbene con alcune reliquie della costruzione hegeliana dello Stato. La rappresentanza del popolo che, secondo Hegel, deve appropriarsi soltanto il contenuto razionale della legislazione ed amministrazione, che deriva dal principe e dal governo, perchè questo contenuto si manifesti veramente e venga riconosciuto, diventa qui la principale, anzi l'unica potenza che determina la legislazione e l'amministrazione. Il principe è, a dir vero, secondo Hegel, riconosciuto siccome un membro essenziale della costituzione, come l'*apice formale*; anzi, stando alla sua teoria, il principe non deve esso stesso determinare il contenuto del governo, ma confermare un contenuto dato altronde, porre il punto sull' I. Ma quello che il principe dee soltanto sanzionare, l'I su cui mette il punto, è, secondo Hegel, una cosa necessaria, che si sviluppa da sè ed ha i suoi rappresentanti speciali nella classe de' funzionari; secondo la giovane scuola egli è ciò che vuole la moltitudine. Perciò costoro si affratellano col liberalismo combattuto da Hegel, ed esaltano la rivoluzione di luglio, anzi dicono persino che Hegel più non ha inteso l'importanza storico-universale di questa, come se essa avesse prodotto un qualche nuovo *momento*. La teoria fondamentale di Hegel consiste sempre nell'affermare che lo Stato è superiore al popolo; al contrario i suoi discepoli si sforzano di provare che il popolo è superiore allo Stato. Tale

è per essi *lo Stato protestante*, e finchè questo non ha luogo, dicono che dura ancora il medio evo.

La storia del mondo, secondo Hegel, è formata dal Dio oggettivo, dalla ragione sostanziale. Lo spirito universale è dapprima in sè secondo la sua necessità immanente nella formazione degli imperi del mondo, quindi diventa per sè, cioè, comprende sè stesso nella filosofia. Epperò l'uomo, la filosofia, non deve avere mai per obbietto di costruire la storia da sè stessa (*a priori*), la quale è fatta dallo spirito universale; ma ha soltanto per obbietto di comprenderla da sè (*a priori*), di riprodurla nel pensiero. Così la storia e il suo prodotto è da per tutto un *dato*, e questo è il *positivismo*, che i suoi discepoli biasimano in lui, cioè, il circoscrivere la filosofia alla semplice intelligenza di ciò che è avvenuto fuori e prima di lei. Essi al contrario stimano essere la filosofia e sè stessi — quali rappresentanti della filosofia — chiamati a cominciare da capo il mondo, a crearlo di nuovo, nello stesso modo che si credeva in Francia nello scorso secolo, nel *siècle phylosophique*, nel *siècle des lumières*. Secondo Hegel lo spirito del mondo è dapprima in sè, poscia diventa per sè; ma i discepoli vogliono d'oggi innanzi il contrario: lo spirito dee prima essere per sè e poi in sè.

Questa ricaduta della giovane scuola in tutte le conseguenze dell'antico principio della soggettività non è però un avvenimento casuale, ma è un effetto della stessa teoria di Hegel, e però sotto questo aspetto era inevitabile; la cagione è in ciò, che la *oggettività* di Hegel *è soltanto apparente*. Ciò che egli ammette fuori di sè come potenza oggettiva formatrice del mondo, non è altro che la somma delle determinazioni che trova nel suo pensiero, per modo che in realtà non è se non il suo proprio Io e il prodotto di questo; perciò è cosa naturale che i suoi successori da quest' Io abbiano ricavati altri momenti e ne abbiano usato in simile guisa: nello stesso modo che egli *oggettiva* le

categorie logiche, così Feuerbach *oggettiva* le proprietà antropologiche; e così discorrendo.

Se Hegel avesse nel suo sistema una oggettività reale, una potenza reale fuora e sopra dell'uomo, non sarebbe stato possibile alla sua scuola una simile ricaduta. Un Dio personale sopramondano (trascendente) non potea essere mai ridotto ad una creazione dell'uomo puramente psicologica; ma tale in verità può essere un Dio che consta solo di umane determinazioni logiche, e non è altro che queste determinazioni. Un'autorità realmente oggettiva nello Stato, la quale, in forza della sanzione divina, sovrasta al popolo, non potea nuovamente risolversi nella volontà del popolo, ma bensì una *volontà sostanziale*, che non è altro se non i momenti nel concetto della volontà. Se Hegel avesse fondato la storia del mondo nell'ordine divino, la sua scuola non avrebbe potuto mai giungere sino al punto da sollevarsi *rivoluzionariamente* contro di esso. Ma il *logos* che, secondo Hegel, la fece, essi lo posseggono in sè medesimi; e non è altro che le loro proprie determinazioni logiche. E però, se costoro hanno questo *logos* e tutti i suoi mezzi, perchè non devono essi prendere anche sopra di sè l'opera sua? Se l'uomo può comprendere lo spirito del mondo così compiutamente, come pretende averlo compreso Hegel; se egli lo analizza ed esamina ne' suoi momenti, come ce li dovrebbe e non altrimenti presentare la storia nel loro sviluppo: come non dovrebbe anche avere la capacità di porsi egli stesso nel luogo dello spirito del mondo? Che cosa gl'impedirà di fare d'oggi innanzi con coscienza la storia del mondo, che fino allora si fece senza coscienza? Egli certamente innalza Dio ad un grado più sublime, a quello della produzione del mondo con intelletto e coscienza! Il rispetto di Hegel verso tutto ciò che esiste oggettivamente e si è prodotto senza di lui, merita certamente molta stima e considerazione sotto l'aspetto morale, ma è scientificamente in-

conseguente. Se le determinazioni logiche sono i principî che formano il mondo e non hanno la coscienza di sè che nell'uomo; il grado più alto e però assolutamente necessario sarà alla fine che l'uomo produca la storia, poichè il Dio che comprende sè stesso è di necessità superiore al Dio che crea senza avere ancora coscienza di sè.

È finalmente anche degno di osservazione, che i discepoli non fanno molta stima di ciò che Hegel considera siccome la cosa principale, cioè la sua logica; la quale è senza vita, incapace d' influire sulla moltitudine, ed informare le produzioni dell'universo. Che cosa dunque hanno essi di comune col loro maestro, se rigettano la chiave del suo sistema, e a lui si oppongono quando si tratta di risultati tanto importanti e di così importanti condizioni della vita? Nient'altro che la concezione panteistica dell'universo e la pretensione di considerare le cose *speculativamente*, cioè, la pretensione di comprendere il nesso assoluto del mondo! Riesce così evidente, che la potenza della teoria d'Hegel non consiste nella giustezza della sua logica; ma piuttosto nella profondità del problema speculativo; poichè sebbene realmente non sia sciolto e non possa sciogliersi, la intelligenza del problema stesso è già una grande superiorità sugli altri modi e principî della scienza; essa consiste appunto nella concezione panteistica dell'universo, la quale come tale oggi ha molti altri seguaci, e in generale corrisponde e conviene al presente indirizzo del secolo, perchè si oppone alla credenza religiosa rivelata.

SEZIONE TERZA

SULLA FILOSOFIA SPECULATIVA E SULLA DIALETTICA

L'uno nel molteplice e nel mutabile — nelle nostre condizioni — nel mondo. — Indagine sull'essenza dell'unità e del sistema. — Applicazione all'*Ethos* e al dritto. — Legame tra l'uno e il molteplice. — Facoltà positiva della cognizione — filosofia speculativa. — Dialettica — Platone, Hegel, Kant. — Pregio della dialettica. — Uso della dialettica fatto da Hegel.

Dopo Fichte, la filosofia tende a divenire filosofia speculativa. Già si scorge sin dal cominciamento, che questa tendenza debbe connettersi col principio attivo, come fu ammesso prima da Fichte. Con essa si riconosce nuovamente l'alto pregio della dialettica, che Platone espone come la scienza più ardua e sublime, e il sistema di Hegel è esclusivamente fondato in essa. Bisogna quindi vedere che cosa sia veramente il motivo che condusse a questo punto, e poichè questa dialettica non soddisfa, quale sia realmente la filosofia speculativa, quale sia la vera dialettica, e come ad essa si rapportino quelle adottate al presente. Ma ora siami permesso di rannodare ad un filo proprio di processo scientifico i risultati di Fichte e Schelling e le mie applicazioni

de' medesimi ad un tutto, ed anzi comincerò dialetticamente un esame, tra i cui fini il meno importante non è certo la dialettica.

Noi non troviamo in tutto il mondo reale nessuna cosa semplice, nessuna cosa di cui non si possano dire più cose, e non pertanto questo molteplice non è neppur esso senza unità, a cui appartenga. Nello stesso modo che un tal *semplice* non è realmente, noi non possiamo pensarlo come reale; poichè ciò che non può essere, non si può neppure pensare come esistente. Per lo stesso motivo il molteplice senza unità non solo non è realmente, ma non è neppure pensabile. Se volessimo pensare l'una o l'altra cosa, riusciremmo all'assurdità più manifesta. Una tale analisi è quella, di cui si occupa Platone nel suo Parmenide. Adunque l'apparente contraddizione è, che l'uno dev'essere ad un tempo un molteplice, e il molteplice nello stesso tempo l'uno.

Oltre a ciò noi vediamo nel mondo il cangiamento. Cioè, le cose hanno in diverso tempo delle determinazioni, che non possono sussistere insieme, e nondimeno le stesse cose rimangono; p. e. un uomo è sano e malato, turbato e contento ed è sempre lo stesso uomo, sebbene la salute e la infermità escludansi vicendevolmente. Nello stesso modo nello spazio: lo stesso uomo stà nello stesso tempo ugualmente nella parte di spazio *a* e *b*. Come ora è possibile (pensabile) simile mutamento e vicissitudine? Dovremmo *in primo luogo* credere, che il sano sia qualche cosa di diverso dal malato, l'allegro dal mesto, quello che è in *a* da quello che è in *b*; e più non potremmo dire che egli sia sempre lo stesso uomo. In *secondo luogo* bisogna certo ammettere uno stato per passare nell'altro; ove trovasi ora *ciò che passa* nel tempo in cui passa? Se io divido lo spazio ancora di dippiù, mi accadrà di non passare da un punto all'altro che per via d'un salto, appunto come quando io passo dalla salute alla infer-

mità. Così quando nello stesso tempo mi trovo nello spazio *a* e *b*, io non sono per questo assolutamente diviso? Adunque non havvi assolutamente nella mutazione alcuna interruzione, in cui l'una cosa cessi, e cominci quella ad essa opposta; ma Iddio ha, come dice Socrate nel Fedone, insieme intrecciati i fini delle cose opposte. E se ciò non fosse, la cosa che realmente si muta non potrebbe rimanere la stessa cosa; ma dovrebbe cessare ogni nesso tra la cosa nello stato passato e la cosa stessa nello stato presente. E però esiste una continuità nel nesso tra le cose che si escludono; ora come si può pensare questo nesso senza contraddizione? Poichè gli opposti non possono in nessun punto essere una e medesima cosa; segue che nel punto in cui una di queste cose è, dovrebbe non essere più assolutamente l'altra; cioè, con altre parole, non può esistere alcun nesso. Le questioni quindi sono: come può una cosa avere ad un tempo più determinazioni e nondimeno essere una unità? Di poi come può una cosa mutarsi, cioè, in diverso tempo o spazio avere delle determinazioni, che escludonsi a vicenda, cosicchè il nesso fra i suoi stati opposti continui ad esistere?

La soluzione di queste questioni non può essere, se non tale che nella pluralità e nella mutazione de' predicati resti sempre uno e medesimo soggetto, il quale non sia che uno e non possa mai diventar un altro, nè mutare come soggetto. Perciò si dee cercare un soggetto che per sua natura sia ancora qualche cosa oltre i suoi predicati — queste immobili qualità dell'essere — e però sia libero da essi. Solamente un tal soggetto, nell'atto che contiene i molti predicati, o li prende l'uno dopo l'altro, può rimanere ciò non ostante sempre lo stesso come soggetto; dappoichè se fosse soltanto i suoi predicati, mutando questi, dovrebbe anch'esso essere sempre un altro. Così però sono uniti i predicati, mentre esistono

per lo stesso subbietto; ma sono separati fra di loro, perchè l'uno non è l'altro, ma solo il soggetto è l'uno e l'altro. Ora sono innumerevoli i soggetti che possono mutare relativamente le loro qualità, cioè, tali che sono liberi da alcune e non da altre; ma di soggetti assolutamente liberi da ogni qualità determinata non ve ne ha che un solo, e questo è: il soggetto conscio di sè, il soggetto personale. La personalità è la virtù magica dell' unità, che nessuna vicenda distrugge, che può passare per tutte le possibili condizioni, e nondimeno resta sempre la stessa, e lega e congiunge insieme queste stesse condizioni mediante la unità della coscienza (Selbstbewusstseyn). Io posso far tutto e diventare tutto e nondimeno non cesso d'esser io. L' unica cosa che non posso diventare, se rimango come *Io*, si è *tu*, *colui*, *quello*; ciò io non posso diventare, nè contemporaneamente, nè successivamente, perchè è una contraddizione assoluta. E il passaggio dall' *io* al *tu* o agli altri de' termini sopra indicati, se fosse possibile, non esisterebbe, come sopra, senza interruzione; dall' uno all'altro vi ha un abisso infinito: dove comincia uno di quei termini (*tu*, *egli*, *quello*), già ha cessato l' *io*, e nondimeno non v' è alcun punto dove ciò che passa si trovi framezzo; perciò nè il *passaggio*, nè tampoco l'unità del *passato*, si può pensare col suo essere anteriore. Il pensiero di una migrazione dello anime o di una immortalità senza reminiscenza è già una contraddizione in sè stessa. Il potere che noi abbiamo di pensare un passaggio da ogni condizione o stato in un altro, la mutazione d' una cosa nell'altra, ma non già il passaggio da una persona nell'altra, è la prova certa, che essa è il soggetto, che solo unisce gli opposti. E perciò non può essere affetta dalla vicenda delle condizioni; ma ha una *determinazione* propria fuori di loro, che rimane sempre la stessa; questa però ella non può nè variare nè distruggere. Questa determinazione, per cui la

persona è appunto *quella* persona, non è da considerarsi come qualità; poichè la qualità non è altro, se non ciò che non appartiene alla persona, ma al soggetto. *Io*, *Tu*, *Egli*, non sono qualità; e *io sono io*, non è una proposizione. La persona è sempre soggetto, ed ogni altro al contrario è soltanto predicato; quando apparisce come soggetto, è personificato nel rapporto determinato. Questa *determinazione* della persona non si può definire; non solo non può essere risoluta in categorie dell' intendimento (logiche), ma in generale non può condurre ad alcuna identità, perchè fuori di lei niente le somiglia; solo si può dire di lei: *essa è questo*!

Adunque soltanto in virtù della nostra personalità è possibile la mutazione delle nostre condizioni e la pluralità delle determinazioni che ci appartengono nello stesso tempo. Ma come accade in primo luogo, la mutazione nelle cose impersonali, le quali, non ostante la mutazione, possono restare ancora le stesse, e come è possibile in secondo luogo che diverse personalità, tra le quali non ha luogo alcun *passaggio*, possono appartenere ad uno stesso mondo? Ciò che veggiamo accadere di ogni individuo, deve anche accadere dell' universo; il processo deve essere il medesimo. Se l'universo è un molteplice e mutabile, ciò che cangia in esso deve ugualmente spettare ad un soggetto, che esiste indipendentemente da esso. Se un tal soggetto è soltanto quello che ha la coscienza di sè, la unità non può essere anche in lui che il Dio personale. Non si può pensare che la *sostanza* sia la unità; poichè non ha alcuna *determinazione*, alcuna realtà fuori delle sue affezioni; essa non è, se non in quanto è le determinate affezioni. Se si dice « *tutte* queste affezioni sono » non si ha d'uopo di dire « la *sostanza* è »; al contrario solamente con la prima proposizione, e non con la seconda si è detto qualche cosa. In tal guisa quì ogni *determinazione* è soltanto nei pre-

dicati; quanto al soggetto non rimane altro, fuorchè l'indeterminato puro e vuoto, l'astrazione e la negazione della *determinazione*. Ora nessuno vorrà dire « il vuoto *indeterminato* (l' essere di Hegel in ogni esistenza) è l'animale, la pianta, la pietra, ecc.; e per conseguenza sono inseparabilmente uniti fra di loro. » E nessuno dirà « appunto il vuoto indeterminato è quello che rimanendo lo stesso, passa da uno in un altro; e per conseguenza si può comprendere la mutazione ». Adunque secondo un tal sistema rimane un aggregato di cose, che non si possono pensare senza unità, e senza le quali non v'ha unità alcuna. — La cosa è ben diversa, quando si ammette il Dio personale. La sua volontà è la materia del mondo; come egli crea tutto, solo per libera risoluzione, così potendo anche non creare tutto quello che ha creato, e nondimeno rimanere Dio, è nell'universo un soggetto, che non è le singole cose; ma egli è quello che è, anche fuori di loro, e perciò queste hanno in lui la loro unità. Ora ogni suo pensiero ed intenzione forma in questa grande unità una nuova unità più piccola, mentre egli unisce una moltiplicità di determinazioni in un prodotto. Così anche quello che non è personalità in sè stesso, può essere un soggetto libero da predicati mediante la personalità di Dio; cioè a dire, può cangiare le sue determinazioni e non pertanto rimane lo stesso, fino a tanto che è in lui quella intenzione. L'albero può fiorire e disseccare ed è nondimeno sempre albero; il germe però non è l'albero e l'albero non è il germe, e non pertanto non sono tra loro diversi; la stessa intenzione divina è quella, che nel germe è già l' albero futuro (1).

(1) Se ci rappresentiamo in Dio le *Idee* a questo modo, le sentenze contraddittorie di Platone sulle medesime sono armonizzate e giustificate.— Le idee hanno prodotto il mondo, e sono quindi reali; e pure

Ora la unità fra gli uomini diversi non esiste, se non perchè essi non sono persone nel senso elevato, come è Dio; dappoichè solo l'onnipotente, il quale non dipende da nessuna determinazione, ma ne prende e smette a sua volontà, è libero nel senso assoluto. Ma noi siamo dipendenti da molte leggi, e Dio stesso ce le diede; perciò noi siamo, a dir vero, persone a modo di derivazione; ma in origine, e riferendoci a lui, non siamo che predicati, che egli ammette a suo piacimento e a cui secondo la sua volontà comparte libertà verso le loro proprie qualità come verso lui stesso; egli solo è il legame fra gli uomini e le generazioni. Epperò si può comprendere, come noi a poco a poco acquistiamo la coscienza di noi medesimi, e non ci crediamo un altro uomo, e stimiamo perfino come parte della nostra esistenza l'immemorabile condizione della prima fanciullezza, in sostanza l'*illud*. Ciò che lega ed unisce queste condizioni è la intenzione del creatore, la *idea* della nostra esistenza. Ma non è concepibile che Dio stesso abbia acquistato la coscienza di sè; poichè quegli che non ha ancora coscienza di sè, e quegli che l'ha, sarebbero due enti non meno separati che l'*Io*, e il *Tu*; non si potrebbe vedere dove sia la loro unione, e così dire che

esse sono l'elemento comune delle cose molteplici e determinate. Le *idee* sono immutabili, e le cose che sono fatte a loro imagine sono transitorie. Le *idee* sono ciò che vi ha di più eccellente, ciò che vi ha unicamente di eccellente e di vero in tutte le cose, e non pertanto la cosa più comune, la più spiacevole, non è senza la sua idea; poichè nessuna cosa esiste senza la intenzione di Dio, il quale riferisce ciascuna alla sua intenzione totale nella creazione. — Qui non fa d'uopo di altra dichiarazione per vedere, che il fondamento necessario di una filosofia vivente, non si può intendere, se pensiamo la idea come indipendente (stante da sè), senza Dio, o come puri concetti razionali, secondo Kant ed Hegel.

egli è pur sempre uno e medesimo Dio. Così nella intera creazione come nella nostra esistenza la varietà e il cangiamento non sono possibili, che quando si ammette un subbietto libero da qualunque qualità, cioè, un Dio personale.

Ma in tal guisa si spiega solamente la unità nelle condizioni del mondo, e non la unità stessa di Dio. Cioè a dire, la persona è già di per sè un vario, un molteplice: *essere*, *sapere*, ecc., e nondimeno anche una unità come il mondo; essa dunque contiene la stessa contraddizione. Se il Dio personale è la sola possibile unità del mondo, che cosa è la unità in Dio? La vuota sostanza è qualcosa di semplice, intorno a cui non può più aver luogo questa domanda; quelli però che riconoscono il Dio personale debbono dare una risposta. Importa adunque di determinare con precisione *in che consista la unità in generale*.

La unità di diverse cose richiede che in ciascuna di esse sia qualche cosa che è anche nell'altra, ed anzi in ciascuna da sè, come essa esiste, e non solamente se si lega all'altra. Il concetto dell'animale è nel cavallo, nel leone; in ciascuno animale da sè, il concetto dell'essere in tutte le cose; perciò è l'unità delle medesime. Ma non così il concetto della petraia è nelle singole pietre; perciò essa è un aggregato e non la loro unità. Eppure nelle membra della statua per sè non v'è la statua, nelle foglie dell'albero non v'è l'albero, e nullameno la statua è la unità delle sue membra, l'albero la unità delle foglie. Perchè la petraia non è la unità delle pietre, ma l'albero la unità delle foglie; sebbene nè nelle foglie l'albero, nè nelle pietre sia contenuta la pietraia? Per la sola ragione che il pensiero di tutto l'albero e di tutta la statua è anche nelle singole foglie, nelle singole membra, e senza un tal concetto non sarebbero queste foglie e queste membra. Se noi potessimo pensare che le foglie esistessero anche

senza l'albero, questo non sarebbe la loro unità. Ora la unità di questa specie presuppone, come già abbiamo detto di sopra, sempre una esistenza fuori delle cose *unite* come tali; le quali vengono tenute insieme e collegate dal concetto e dalla potenza di quella; la quale perciò non è nelle cose unite come tali; ma esterna ad esse. Ma questo è incontrastabile: che ciò che è la unità del *diverso* deve già esistere in ogni individuo e non già aver luogo solamente quando si aggiunga l'altro. Così vediamo che laddove esiste realmente unità, l'individuo — siccome senza di essa non potrebb'essere quello che è — è soltanto da essa staccato, e non viceversa la unità è formata dall'individuo. Questa è dunque la differenza fra sistema ed aggregato.

Ma può essere che l'individuo solo in qualche rapporto non esista senza ciò che unisce; — e per conseguenza l'unità riempie solo una sfera del medesimo, e non il tutto; questo è dunque soltanto una unità parziale. Tale è sopra tutto la *unità formale*; p. e. il concetto dell'animale è certo in ogni determinato animale, ma ogni animale ha anche un'esistenza, alla quale non si estende quel concetto universale; p. e. se l'animale è malato, non per questo è malato il concetto dell'animale. Noi non cerchiamo nel mondo e in Dio una unità parziale, ma intera, assoluta; e però non dev'esservi alcuna cosa che non sia ripiena di quell'Uno, e questo noi troviamo realmente nella personalità. In ogni atto di essa, in ogni condizione, in ogni predicato è contenuto il tutto della coscienza di sè, che è la loro unità, e non nei singoli rapporti, ma assolutamente ed interamente, e perciò non come il concetto dell'animale nei singoli animali. Se un membro mio è malato, io — il tutto, la unità — sono malato; se la mia facoltà pensante è occupata in qualche cosa, io ne sono pure occupato. Ma la coscienza di sè è nei singoli membri, condizioni e azioni

della persona in modo del tutto diverso che l' albero nella foglia; poichè l'albero non è che un tutto derivato mediante la personalità d'un altro; perciò può essere ridotto in brani, e la coscienza della personalità superiore mantiene ancora la unità; nell'individuo non rimane più lo stesso tutto, ma solo il pensiero, il rapporto col tutto, come l'ha la personalità superiore. La personalità al contrario è il tutto originario, e non è possibile di ridurla in brani; in ogni parte deve essere presente la unità, non solo come pensiero e rapporto, ma realmente, e non già il suo effetto, ma essa stessa.

Adunque la coscienza (Selbstbewusstseyn) ha questa unità: in quanto è *uno*, essa esiste già interamente in ogni parte, in ogni condizione, in ogni atto, ed anzi non solo come pensata, nello stesso modo che l'albero nella foglia, ma realmente; non solo in un rapporto, come il concetto universale nelle singole cose, ma riempie tutta la esistenza di esse. Il primo di questi caratteri forma la differenza della unità interna dalla esterna, la seconda, la differenza della unità vivente dalla formale; epperò l' antitesi estrema dell' aggregato è la persona. La quale è il sistema più compiuto, il sistema primitivo, e non vi ha alcun sistema fuori di lei. Ogni sistema nella scienza, ogni unità nell'arte, sono tali soltanto esternamente mediante il pensiero d'un altro; la persona è tale interiormente mediante sè stessa. Noi ci sforziamo di fare tutto sistematicamente, solo perchè Dio è personale.

Ma per questa ragione la unità esterna non può essere il grado supremo, il bello maggiore del buono, lo Stato maggiore dell'uomo; tanto meno poi la unità formale. Kant ebbe un presentimento vero quando disse che l'uomo debbe operare sistematicamente; se non che ei deve operare non già secondo una conseguenza logica, ma secondo una conseguenza superiore, come si suole universalmente dire, senza aver chiara

coscienza, in che consista questa conseguenza superiore e perchè essa sia tale. È grandemente stimato colui che in ogni atto pone tutta la sua esistenza, la sua personalità; il che ha luogo nella *presenza di spirito*, nella energia, nel serio raccoglimento delle potenze dell'anima. Ma colui che pone la essenza più intima della sua personalità, la *determinazione* di essa, come è in Dio, in ogni atto ed in ogni pensiero — anche contro ogni sistema di principî logicamente dedotto — è l'uomo più perfetto, più sistematico. — Lo Stato deve anche essere un'unità; egli deve esprimere esternamente ciò che Dio è internamente, la unità della personalità. Tale è lo stato *platonico*, in cui uno spirito vivente è presente in tutti i membri; perciò Platone sviluppa da per tutto l'analogia fra la giustizia dell'uomo e quella dello Stato. La costruzione col concetto del dritto ci conduce soltanto alla unità formale, e non a questa imagine del sistema primitivo (Ursystem); perciò si può anche sostenere che il dritto germanico è più sistematico del romano. Imperocchè il dritto germanico ha una unità vivente; la tendenza di tutta la nazione è continuamente attiva in ogni istituzione e la compie; il romano al contrario ha un'unità puramente formale: i singoli dritti sono nel loro contenuto separati dallo Stato, e solo uniti per mezzo di criterî astratti. La unità formale, sebbene sia quella che non dev'essere per sè sola, si manifesta nondimeno più facilmente da per tutto ed è tenuta per vera; ma essa non corrisponde, come dimostrammo, all'archetipo, epperò nel progresso non arreca mai quella soddisfazione che da principio promise. Essa si rassomiglia all'oro del diavolo secondo la popolare credenza, al quale di buon grado si sacrifica il meglio, e alla fine si trova che non è già oro, ma polvere e sabbia. Ora è un tentativo in sè stesso contraddittorio il voler costruire la unità vivente, la persona, per

mezzo di serie, atti, potenze, p. e. come un'attività che esce da sè e poi ritorna in sè; perchè allora nella personalità che esce da sè e non ancora è ritornata in sè, come viene distinta, — sebbene non nel tempo, ma logicamente — non vi sarebbe ancora personalità, la quale nascerebbe solo dal momento che un'altra cosa si aggiungesse, cioè il ritorno; epperò diverrebbe un puro aggregato.

Da ciò è manifesto che la unità vera, cioè, quella che domina assolutamente ed interamente ogni cosa, la unità vivente, non ci è data che dal Dio personale. I nostri avversari non hanno alcuna unità nel mondo; e quando ci rimproverano che noi abbiamo l'unità nel mondo, ma non già in Dio, e dicono di vantaggiarci per questo, l'una e l'altra pretensione è falsa. Abbiam quì dimostrato che vi è unità nel Dio personale; e nello stesso modo si può dimostrare che nel fondamento o ragione impersonale del mondo, sebbene apparentemente sia *semplice*, non v'ha unità di sorta. Cioè a dire, per formare il mondo da essa, le si dee già attribuire originariamente una tendenza alla *particolarità*, una legge di movimento; ma questa è però qualche cosa fuori di lei, in quanto che essa non è che pura materia. Non vi può essere che una sola sostanza, dice Spinosa; ma la legge secondo la quale essa deve avere le sue affezioni, è una seconda sostanza fuori di lei. Nello stesso modo Hegel comincia il suo sistema con l'essere puro e con la legge dialettica. Ogni cosa per sè, — da una parte la *sostanza*, l'essere, dall'altra la *legge* della individuazione, il moto dialettico, ecc., — non è Dio; e Dio, in quanto si considera *totalmente*, e nondimeno è soltanto Dio, non è per sè nell'una o nell'altra. Se ora entrambe insieme formano Dio, nol formano così, come il mio essere e il mio pensiero presi insieme sono = io, ma come diverse pietre prese insieme sono = la petraia. Nel primo caso vi ha una forza, un volere primitivo,

che pone in moto l'essere e il pensiero e senza il quale nè l'uno nè l'altro potrebbe essere; nel secondo, quale sarebbe la forza superiore all'essere ed alla sua legge, che entrambi li unisce? Non il volere, nè la coscienza (Selbstbewusstseyn); adunque un concetto? Ma questo piuttosto non potrebbe avere origine che da entrambi. Se si può unire due cose, in ciascuna delle quali non esiste ancora separatamente ciò che costituisce la unità, il medesimo si può fare di tutte. Se Dio, ridotto alla maggiore semplicità, può essere un aggregato, tale può anche essere tutto l'universo. Come si dice: « que' *due* presi insieme sono Dio », si potrebbe assai più comodamente dire: « tutte le cose prese insieme sono il mondo ». Quindi il risultato è: solo la personalità costituisce una unità nel molteplice che essa contiene; perchè essa ha una *determinazione* indipendente da quello; ma oltre a ciò solo la personalità è una unità in sè, perchè il tutto che essa è, è già presente nei molti individui che contiene, informando ciascuno realmente e compiutamente.

Ora si potrebbe dire: in questa guisa la contraddizione logica è soltanto messa da parte, ma non distrutta; perocchè noi abbiamo quì appunto un molteplice, che già in origine è un'unità, eppure la moltiplicità e la unità sono concetti contraddittorî. Laonde si dee ancora vedere di quale specie sia il legame tra il molteplice e l'uno, come quello con questo, e però come essi si connettano tra loro. Le diverse determinazioni non possono convenire all'Uno in modo, che esso stesso sia queste determinazioni; la copula non ha il significato del $=$; oltre a ciò le determinazioni opposte dovrebbero, siccome uguali al soggetto, essere pure uguali tra loro. Ma esse non possono neppure competergli, in modo che siano uguali ad una parte di quello, come per avventura: questa biblioteca è le opere di Omero, di Sofocle, di Platone: oltre a ciò l'uno non consterebbe che di queste determinazioni, e sa-

rebbe soltanto un aggregato. Quindi queste determinazioni devono avere una tale relazione con l'*uno*, che in virtù di essa l'uno sia queste determinazioni, e nondimeno anche non sia, cioè, possa anche sussistere, senza essere queste determinazioni; una tale relazione è solamente l'azione. In questa il soggetto ha delle determinazioni, ed è appunto perciò queste determinazioni; ma anche non è queste determinazioni, perchè sarebbe lo stesso soggetto anche senza di questa azione. Azione è libertà, e la libertà è l'intima essenza della personalità. Ogni azione è nel suo concetto una creazione, e la creazione non si può pensare che come un'azione libera; perocchè mediante la creazione il volere conscio di sè acquista delle determinazioni, le quali non appartengono affatto alla sua essenza, e perciò sono qualche cosa fuori di essa: — sono un prodotto. Così il mondo è fuori di Dio: non già che sia da lui indipendente, o che potesse essere, se egli in ogni momento di nuovo nol volesse; ma perchè Dio è Dio senza essere il mondo, e lo produsse senza doverlo produrre. Il sistema vero non è già che il molteplice sia contenuto nell'Uno: — unità logica; ma che esso sia creato dall'Uno e da esso dominato: — unità reale, la unità dell'azione. A questa unità tende pure lo Stato di Platone. Così ogni intelletto spregiudicato si rappresenta le cose; egli non sospetta neppure che vi abbia una contraddizione ne' nostri concetti, che l'uno non possa comprendere il molteplice, e simili. Ora, come la scienza viene a scoprire quelle contraddizioni che non sono punto visibili al genere umano? Unicamente col disconoscere quel legame che solo rannoda le cose separate e contraddittorie — l'azione —. Ella vuole tutto ritenere nella immobilità, scomporre ciò che ogni cosa è, non mirare a ciò che la cosa produce liberamente fuori di sè; ella vuole una non-creazione. Quindi per essa non sussiste che un unico rapporto, cioè, quello della identità (=), sia intera o parziale,

tra il soggetto e i predicati; così non sa comprendere, come l'uno possa anche essere un molteplice, come i contraddittori possano essere conciliati ed unite le cose separate; essa muove dal principio che non havvi creazione, azione, libertà, e perciò crede necessario che la creazione, l'azione, la libertà, siano contraddizioni; per tali ella le spaccia, ma non sono che nel suo supposto. Ciò che non può trovare da sè stessa, ella sostiene che non sia; questa asserzione non è per altro il risultato della sua indagine, ma il punto di partenza.

La facoltà onde lo spirito apprende l'azione è l' *intuito*. L'intuito è anch'esso un atto (azione), e crea una coscienza, la quale non esisteva ancora. Ad esso si oppone il pensiero analitico, che esamina solamente ciò che già esiste, ma che niente avrebbe da esaminare, se non gli fornisse la materia quella cognizione creativa, perchè le stesse forme logiche noi le apprendiamo solamente per mezzo dell'interno intuito. Questo pensiero analitico, siccome non trova da sè i suoi primi *dati*, così non può neanche trovare i seguenti e il nesso fra loro; tutto questo, perchè fondato nel volere e nell'azione, l'apprendiamo soltanto per mezzo dell'intuito; solo l'intuito è la facoltà di conoscere quello che veramente è, la *determinazione*. Egli è il sapere prima di qualunque storia esternamente appresa, e che solo ci abilita ad apprendere e giudicare la storia; egli è la facoltà per cui lo spirito conosce *a priori*, il quale la possiede, perchè è d'una stessa essenza con Dio, perchè è creato nella grande armonia dell'universo, quasi mediante una *simpatia* con la natura e gli avvenimenti. Ma ciò che lo spirito sa in questo modo *a priori*, lo sa come una cosa che è, e non che debbe essere così, con la convinzione della fede, e non con la necessità della matematica, nè lo sa nello stesso modo che si conosce una cosa dall'altra, ma come un *fatto totale*. Questa facoltà è anche capace di sapere il futuro, come ciò si avvera negli uo-

mini in cui vive lo spirito, e si avvererebbe ancora di più, se l'odierna civiltà non avesse troncato il nesso dell'uomo con Dio, dal quale solamente può derivare la conoscenza del futuro. Ma questa facoltà creativa della cognizione è un dono speciale, che non appartiene al concetto stesso del sapere, la quale, come ogni facoltà positiva è compartita più all'uno e meno all'altro; in ciò consiste il genio, la rivelazione intellettuale, il dono della divinazione così nelle piccole, come nelle grandi cose, per sè stesse e nel tutto. Ora il razionalismo attribuiva siffatta facoltà alle regole logiche da per tutto uniformi; e però, secondo lui, ciò che può esser saputo, deve essere saputo come una cosa necessaria; quindi la verità dev'essere conoscibile e dimostrabile ad un uomo come all'altro, purchè egli sia uomo. Dimostrammo di sopra nell'*etica* che, secondo la filosofia astratta, il buono o esiste, o non esiste, che non v'è aumento possibile: nello stesso modo che la libertà dell'uomo, che è dedotta dal concetto, esiste o non esiste. Ora si dica lo stesso della *cognizione*; se la umana facoltà conoscitiva in *abstracto*, cioè, quello da cui in questa facoltà non si può prescindere, le categorie universali e le leggi logiche bastano a conoscere; ogni uomo deve essere capace di ogni cognizione possibile in generale, e noi dobbiamo poter comprendere così una cosa come l'altra, nè vi può essere alcuna differenza negli oggetti della cognizione, in modo che per avventura l'uno richieda una potenza maggiore di spirito che l'altro; perchè lo spirito in questo senso negativo non è capace di aumento. Da ciò nascono le obbiezioni, che le teorie cristiane, p. e., quella della trinità, siano assurde. Che Dio sia trino non è in altro modo una contraddizione logica, se non in quanto che in generale l'uno è il molto, e in Dio sono nel tempo stesso più uomini, anzi non sono che cose prive di coscienza, le quali però tutte non sono lui medesimo, e nondimeno non possono essere fuori di lui, o in quanto che io penso

nello stesso tempo il *molto*, il *diverso* o gli *opposti*. La filosofia *razionale*, se potesse, dovrebbe negare tutte queste ultime proposizioni, come fa dell'altra che concerne la trinità di Dio; ma quanto alle prime, trova un impedimento alla negazione nell'intuito, che è dato ad ogni uomo; non così quanto all' ultima. È vero che la facoltà di produrre qualche cosa fuori di sè e di essere nondimeno questa cosa, nè lasciarla staccare da sè, è da per tutto quella stessa che rende possibile da una parte la trinità di Dio e la libertà della volontà umana, non ostante la onnipotenza divina, e dall'altra la esistenza di un albero come albero (secondo Schelling la realtà de' pensieri di Dio), e la nostra coscienza e la sua unità. Ma quest'ultimo vero è la manifestazione di questa forza creatrice nel minimo, il primo nel massimo grado. Se noi non conosciamo ogni creazione che mediante il nostro intuito che le corrisponde, il quale nello stesso modo che quella è una facoltà interamente positiva e capace di aumento infinito, tutto dipende dal grado in cui ci è accordata la facoltà dell' intuito per decidere qual atto della divina esistenza noi possiamo maggiormente comprendere o nò. E niente havvi di contraddittorio in ciò che noi con lo stesso spirito, che basta ad intuire l' attività della nostra propria coscienza, o anche l' esistenza d' un mondo in Dio, non abbiamo però intuito alcuno del *come* siamo liberi, e nondimeno dipendenti dall'assistenza divina, o come il Salvatore sia figlio di Dio, e nondimeno Dio. Il razionalismo dovrà ciò confessare, tostochè avvertirà che solo per sapere e comprendere il fatto più inconcludente non basta la sua facoltà conoscitiva negativa, ma si richiede la facoltà positiva dell'intuito, alla quale, una volta data, non si può più prefiggere alcun limite, partendo da quella base (1).

(1) Io non pretendo di avere esaurito tutta la materia con la presente ricerca; so bene quali nuove quistioni nascano da quella; nè

identica all'intuito, come è manifesto dallo stesso vocabolo, è la *speculazione*. Quindi la *filosofia speculativa* è quella che considera il mondo come un'azione libera del Dio personale; e però tale è la tendenza della filosofia moderna dopo Fichte.

Ora se l'astrazione persiste nel suo processo, applicando la sua propria misura alle cose e dichiarando falso quello che essa non contiene; se essa ritiene que' primi dati, ottenuti, a dir vero, col solo aiuto dell'intuito interno, negando ogni altra cosa, e così dà una mentita all'intuito: come dovrà essere *convinta* ella stessa? Nel retto senso, mediante l'intuito stesso; poichè chi nel tutto concorda con sè medesimo, crede generalmente al solo intuito. Ma come in colui che si abbandonò una volta alla astrazione e a lei si affida? — Mediante la *dialettica!*

La *dialettica* consiste nel *discorrere* da una cosa in un'altra. Bisogna mostrare all'astrazione come essa *trasporta* discorrendo in un *altro*, ciò che crede tuttavia di tener fermo, e però contraddice a sè stessa. Così non le sfugge che una cosa sola, quella appunto che essa vuol negare, cioè l'*azione*, e non può vedere che il punto al quale questa riesce; tale è sempre quella intima contraddizione — in cui si fonda la dialettica. Io penso l'infinito; questo non è mio effetto (azione); è dunque = me stesso o una parte di me. Ora io penso con lo stesso pensiero anche il finito; e però io sono nello stesso rapporto anche il finito. Adunque il finito e l'infinito devono essere fra loro uguali. In ciò consistono tutte le note conclusioni fallaci; p. e. la cagna è tua, la cagna è madre; dun-

ho indicato nemmeno il limite, per sapere fino a qual punto è giunta la soluzione, e dove sia ancora da trovare. L'oggetto è così ricco, da non potermi in esso addentrare più profondamente, nè questo è il fine particolare del presente lavoro. Io dovea soltanto notare i punti principali, a cui accenna la moderna filosofia, e che hanno una grande influenza sull'etica e sulla filosofia del dritto.

que è tua madre. I diversi significati della *copula*, che essa può acquistare solamente mediante il rapporto dell'agire e dell'essere attivo, scompariscono, e resta soltanto quella del =; e allora quella illazione è giusta. Così pure la falsa conclusione dedotta dalla continuità del passare da un termine all'altro (2 pecore non sono una greggia, sono tali 3, 4, 5 . . . ?) la cui contraddizione non si può distruggere se non con ciò, che un agente unisce gli opposti, il quale può porre il limite preciso o tenerlo sospeso, mediante la sua risoluzione determinata o dubbiosa. Così procede anche la dialettica di Platone, massime negli oggetti concreti. Se analizziamo la prodezza e la distinguiamo dalla intrepidità e dall'ardire, troviamo che ciò è possibile solo pel suo rapporto con la virtù; quindi per sostenere il concetto della prodezza, si dee ammettere questo rapporto. Ora, se non havvi alcun rapporto di azione, la prodezza è necessariamente = la virtù. Adunque l'astrazione, sebbene voglia tener ferma ogni cosa per sè, è appunto costretta di dire quanto al *diverso*, che è lo *stesso*. In simili oggetti concreti vi ha una cosa facile a mostrare, che, cioè, niente si può tener separato; ma ciò riesce più arduo ne' puri concetti astratti, e il più decisivo è qui naturalmente il concetto della semplicità stessa. Se è dimostrato che l'astrazione non può tener fermo menomamente questo concetto, ed anche mediante la sua analisi riesce necessariamente ad un altro, essa è completamente vinta. Questo ora si ottiene mediante la ingegnosissima dialettica di Platone nel suo *Parmenide*, nel quale egli comincia col riferire questo concetto all'esistenza, con applicarlo alla realtà. Fino a che Parmenide considera l' *uno* come semplice determinazione logica, pare che possa compiutamente cansare quella del *molto*. Egli è costretto a negare la seconda, tostochè vuole pensare l'uno anche come esistente, reale. Ora non riesce soltanto alle questioni: dove, quando e come è l'Uno? Ma lo stesso

pensiero dell'esistere già si accompagna con l'Uno. Questa mi sembra la chiave per comprendere il Parmenide di Platone. La soluzione della contraddizione non è già che le determinazioni opposte siano le stesse, il vegliare sia il dormire, il piacere il dolore, il finito l'infinito, l'uno il molto; ma che l'uno, colui che è, è tutto e produce *operando*. Adunque il mostrare negli stessi concetti puri la impossibilità che siano *fissi, immobili, senza azione*, mediante la contraddizione che ne deriva, è l'ufficio supremo della dialettica; ma pure una cosa le resta a compiere, la quale manca al processo platonico. Questa perfezione le è stata data da Hegel, e in ciò consiste il suo gran merito nella scienza, il quale scema soltanto pel falso uso che egli ne fa. Cioè a dire, Platone permette, come dimostrammo, all'astrazione di *tener fermi* i concetti puri come tali; e mostra la contraddizione soltanto quando si riferiscono alla realtà. Però anche senza questa relazione essi la contengono, se non si suppone la persona liberamente attiva; poichè questo *fissare* una determinazione è anche un'azione, di cui l'astrazione non può far alcun uso, se non vuole riconoscere in generale l'atto libero, la creazione del mondo e quindi la sua propria insufficienza. Porre l'*essere*, il *nulla*, anche nel solo pensiero, è qualche cosa che è *fatta*, che avvenne e poteva anche non avvenire. Il modo onde il finito esclude l'infinito quando procede così con la pura astrazione, non è che la sua propria azione; egli si pone e solo con tal mezzo esclude l'infinito. Laonde se noi pensiamo ancora in modo esatto nella pura astrazione, ciò avviene soltanto perchè personifichiamo questi astratti, e loro attribuiamo, senza saperlo, una volontà ed un'azione, con cui essi escludono l'opposto. Ma però nel finito si deve anche pensare l'infinito: quello ha con questo un rapporto, che non si può escludere nell'analisi del suo concetto. Ora se si nega la diversità delle relazioni, che l'azione produce —

c perciò di necessità anche la differenza fra il *porre* e l'*escludere* — segue, che il finito è = all'infinito. La stessa negazione secondo il suo concetto è un' azione; se si nega l' azione, tutto ciò che è non può essere che lo *stesso*. D'altra parte la stessa astrazione che quì vedesi costretta al =, vorrebbe appunto l'opposto: il finito non è assolutamente l'infinito, e se l'uno è, l'altro non può divenire, perchè ciò sarebbe un passaggio, una mutazione. Questa dialettica, per cui anche i concetti puri distruggono sè stessi, se non li ritiene una volontà, Hegel ce la mostra con la più rigorosa conseguenza; il suo difetto consiste solamente nel considerarla come il *vero*, il che dimostreremo più sotto. Anche la dialettica di Kant prova ciò che quì abbiamo detto: Hegel ha dimostrato che le antinomie ne' concetti supremi esposti da Kant, non sono distrutte dalla sua negazione del tempo, mentre sono appunto contraddizioni logiche. « Tutto presuppone una causa sino all'infinito, eppure dev'es-« servi sempre una cosa che sia la *prima!* » Questo avviene ancora quando io fo astrazione dal tempo; poichè il concetto della causa e dell'effetto, o anche solo del principio e della conseguenza, rimane ancora, e fuori del tempo il principio precede, e la conseguenza consegue. Kant avrebbe realmente dovuto negare la mutazione; allora avrebbe distrutto le antinomie. Non gli sarebbe, è vero, rimasto niente se non ciò che è assolutamente semplice, che è una determinazione unica *ab aeterno* ed *eternamente*, cioè — il nulla. Così anche egli, come Hegel, sebbene con intenzione affatto diversa, ha esposto la contraddizione nelle pure categorie della ragione; che, cioè, ciascuna, se viene sviluppata, conduce all'opposta; e nondimeno ragion vuole che ogni cosa resti quello che è. — Solo l'intuito dell' attività vivente distrugge veramente le antinomie, p. e. quella del finito e dell'infinito nello spazio.

Certamente ogni uomo fin dall'infanzia dura fatica a rap-

presentarsi l'Infinito. « Al di sopra di queste stelle, di questo cielo vi sono altre stelle, altri cieli, altro spazio, e così via discorrendo; dove ciò ha un termine? » Ondechè l'incomprensibile, il contraddittorio viene da questo, che si considerano le stelle, il cielo, lo spazio come *sostanziali*, come tali che esistono. Nè ci turba il rappresentarci che noi facciamo un cielo di una determinata grandezza, e il potere nondimeno sempre imaginarne uno più grande; e così all'infinito, purchè abbiamo per fermo, che ce lo *formiamo* in noi. Nè più ci conturba il pensare, che noi stessi siamo racchiusi e limitati dalla nostra natura, e nondimeno siamo illimitati nella facoltà di formare nel pensiero un *altro* da quello che siamo noi medesimi, — che al presente è ancora un *indeterminato*, una cosa che non esiste. Laonde ciò che ci travaglia e confonde, consiste solamente nel pensare che noi facciamo il cielo fuori di noi, e nondimeno come infinito; poichè allora l'infinito, l'illimitato, il quale consiste appunto nella *indeterminazione*, dovrebbe esistere, epperò essere determinato. Onde che noi ci rappresenteremo il cielo senza perturbazione, se ci rappresenteremo l'universo come l'azione continua di Dio — conforme alla attività della nostra fantasia. Allora le due cose si conciliano bene insieme, così la infinità che la finità dello spazio; quella consiste in ciò, che Dio *può* creare sempre più e sempre cose più estese; questa in ciò che Egli *ha* creato e *conserva* delle cose determinate, e perciò uno spazio limitato. L'infinito del mondo è dunque la possibilità, la libertà, la onnipotenza di Dio; il finito è la sua deliberazione. Soltanto da questo rapporto vivente della libertà e della deliberazione si può comprendere quello delle leggi logiche della finità e dell'infinità; e però la via tenuta da Hegel è appunto l'opposta della nostra; dappoichè egli con questi rapporti logici vuol far comprendere la libertà del volere e

la deliberazione. Così si avvera ciò che Schelling ha accennato nella sua lettera ad Eschenmayer e di poi dichiarava espressamente: che solamente la vera filosofia debba condurre all'intelligenza de' rapporti logici, e non già che questa intelligenza, se precede, possa produrre una vera filosofia.

Da ciò è manifesto che la intenzione della dialettica non consiste nello spacciare come *verità* quella intima contraddizione, quel passare da un termine all'altro, senza un punto fermo, al quale appoggiarsi. Appunto col mostrare una tale contraddizione essa deve rivelare, che il suo procedere non è buono. Essa procede da per tutto come l' astrazione, come se non vi fosse alcuna azione libera, e perciò non può in generale aspettare alcun risultato vero da sè stessa; essa può solo riuscire a conseguenze assurde, e provare così che tutto nel mondo esiste per azione libera. Così la dialettica ha soltanto un pregio negativo; libera chi è preso ne' lacci dell' astrazione, mediante l'astrazione. Essa è, come dice Platone, la medicina dello spirito, però dalla medicina non possiamo aspettarci, se non che tolga la disarmonia nelle funzioni, non già che essa medesima compia le funzioni. Perciò si rimprovera a torto a Platone che la sua dialettica si attenga sempre al solo *negativo* e non arrivi ad alcun risultato positivo; questo è appunto il suo pregio. La dialettica deve schiudere la via alla speculazione; ma non può, come fu fatto da Hegel, porre sè stessa nel luogo della speculazione, o essere tenuta per tale.

Platone non vuole, a dir vero (come potrebbe sembrare da quello ch'esposi di sopra), oppugnare con la sua dialettica l'astrazione assoluta e scientifica da qualunque contenuto che ancora non gli è noto in alcun modo; ma l' astrazione pratica, che si arresta a mezza via a cui si abbandona ogni uomo, che sia dominato da qualche fenomeno passaggero,

come se non esistesse più niente fuori di questo. Anche per noi la dialettica, oltre il suo uso scientifico, ha pure quest'uso pratico. Egli è p. e. una astrattezza l' essere dominato dal presente; perciò la dialettica deve trasportare col discorso il presente nel futuro, come anche nei tempi passati. Così purifica il giudizio e le ricerche, e merita, come vuole Platone, di essere considerata come l'arte e la intelligenza propria del saggio. In questa facoltà dialettiea consiste il pregio della coltura classica; però anche in questo la dialettica non inventa o trova i tempi passati; ma mostra soltanto la limitazione del presente; l'intuito, la esperienza, la tradizione mostrano l'antico, e appropriarselo nel suo carattere peculiare non è dialettica.

Laonde Hegel ha una falsa idea dell' unità del mondo; perciò anche la sua dialettica è il rovescio di quello che dovrebbe essere, lo stesso vero in essa diventa falso.

Il punto fermo e certo, da cui essa comincia, è questo: la unità nella vicenda del mondo non può essere che movimento; l'astrazione, che rende immobile ogni cosa, esclude il passaggio da una cosa in un' altra, è falsa. Però il movimento reale, che è il libero atto di Dio, non può essere posto da Hegel secondo il suo principio; e però egli ricorre ad un movimento logico, il quale in verità non è movimento perchè mostra il *prodotto*, come immutabilmente contenuto nell'essenza del *produttore*, e perciò mai non viene fuori da sè. Dio — l'essere — che dee riunire il diverso, non ha alcuna determinazione fuori di lui; è soltanto i predicati particolari nel loro complesso. Egli non li unisce mediante la sua azione; e però il modo onde essi gli competono, non può essere altro che una identità (=) totale o parziale. Hegel non può dire: Dio nella sua essenza è lo *stesso*, *diverso* nella sua azione; poichè le cose diverse non sono la sua azione, ma la sua essenza

ciò che risulta dall'analisi del suo concetto. Se dunque si danno cose diverse, lo stesso Dio, che è tutte queste cose, è già diverso nella sua essenza; — ora sotto qual rapporto deve egli o le cose essere *uno*? Per tal cagione Hegel non potè mai spiegarsi circa questo argomento: fino a qual punto gli opposti sono una medesima cosa, sino a qual punto sono realmente opposti? Imperocchè quando egli dice che per l'intelletto astratto essi sono opposti, e che per la ragione sono *uno*, non si può ciò stimare come spiegazione della cosa, ma solo come un segno, che Hegel chiama intelletto la sua idea dell' *opposizione* e ragione quella dell'unità. Non è provato, con qual dritto e fino a qual punto la ragione contro l'intelletto possa stimarli come *uno*.

Hegel ha negato l'*azione*, e però gli resta, come accade dopo qualunque astrazione, soltanto il seguente dilemma: o il *diverso* è senza unità o è identico. Gli antichi sistemi dicevano: « non vi ha nulla che sia uguale al suo opposto ». Questo è vero; ma se non si ammette l'*azione*, segue: « dunque non v'ha alcuna unità tra gli opposti, alcuna unità nel mondo». Hegel procede viceversa: « vi è unità nel mondo ». Egli non ammette l'azione; quindi la conseguenza: « gli opposti sono fra loro eguali ». Questo è il punto falso della sua dialettica; la mancanza d' *attività*, che la vera dialettica presuppone solamente per provare, mediante la contraddizione che ne risulta, la necessità del nesso fra gli opposti in virtù dell' azione: questa inattività è presupposta dalla dialettica d'Hegel, perchè essa stessa vi crede. Una tale dialettica ha mostrato con questo presupposto, che ogni cosa diventa il suo *contrario*, e con una evidenza senza esempio. Donde avrebbe essa dovuto inferire, che ciò che può solo assicurare ad ogni cosa la esistenza, ciò che solo può porla, l'*atto libero*, è realmente. Ma se essa nol fa, è costretta a ritenere come risultato

costante, ciò che appunto per la sua assurdità deve servire a rimuovere quel presupposto. La crisi è per essa la guarigione. Così Hegel, della dialettica che non può essere se non principio negativo che di sua natura distrugge, fece un principio positivo; e però il risultato non può essere che distruzione. Egli si contenta della distruzione, invece di clevarsi a colui che solo difende da essa, al conservatore del tutto, che dice: questo sia, questo diventi, e questo resti! È vero che il negare ogni idea per l'altra, secondo Hegel, non è per anco il risultato finale; ma nondimeno ciò che egli spaccia come tale, non è altro che il fatto chiaramente certificato: che sola questa reciproca negazione e trasformazione di una cosa nell' altra ha consistenza e verità. Ma ciò si ripete anche nel *terzo* che segue da' due opposti? Tale è la questione a cui Hegel non può rispondere; cioè a dire, fin dove il terzo è identico coi due primi, fin dove è diverso? Fino a qual punto p. e., il *divenire* è l'essere e il nulla, fino a qual punto è diverso da essi? Il divenire altro non sarà che la loro analisi, e però entrambi debbono essere eguali ad esso; eppure non possono esser tali, vi dev' essere qualche cosa di nuovo.

Adunque Hegel negando la personalità e la libera azione di Dio, più non ha alcuna unità per le cose diverse, che costantemente le colleghi; egli deve solo asserire che sono uguali fra di loro; il che nemmeno può ammettere e confessare a sè stesso. Perciò tutto il suo sistema è una vicenda *fantasmagorica*, in cui le forme si confondono, cangiano, sono la stessa ed una diversa cosa; nè si sa come; quindi il movimento eterno senza quiete, cioè una moltitudine di predicati senza soggetto. Egli non può dire di nessuna cosa che essa sia; tutto nasce e trapassa, o piuttosto apparisce e scompare. L' unica cosa di cui qui si potrebbe dire che è, è il non-esistere, la stessa vicenda, l'*astratto*

del movimento; tale è lo *spirito* di cui parla sempre, e a cui riconduce tutto il processo del suo sistema: *lo spirito che è eternamente presso sè stesso*. E questa *persecuzione* infinita non può cessare finchè arrivi là dove non vi sono più prodotti, al nulla, alla quiete del cimitero, come dice lo stesso Hegel nel passo memorabile, col quale chiude la sua fenomenologia. Nella moderna letteratura non vi son forse due fenomeni più affini di questo giuoco dialettico di Hegel e della poesia di Hoffmann. Anche in questa le forme si confondono e cangiano l'una nell'altra, le persone reali sono le fantastiche e le fantastiche le reali; eppure non possono essere che una cosa o l'altra; ma esse passano ad un tratto dall'una nell'altra ed è impossibile ritenerle; una potenza occulta le spinge, e noi non possiamo guardare questa fantasmagoria senza essere allucinati. Platone considerava la dialettica come la scienza suprema, perchè essa innalza l'anima dal mutabile all'Uno, all'immutabile; ma non presentiva che soltanto la stessa mutazione eterna dovesse essere l'*immutabile*.

Adunque è impossibile di cercare la unità del mondo in ciò che, secondo il sistema di Hegel, è il principio e il motore del mondo stesso; questo principio è ancora il vuoto *indeterminato*, e quindi non esiste alcun soggetto fuori de' diversi predicati. Ora si potrebbe cercare la unità, non già nel principio, ma nel fine del mondo, in ciò che è prodotto dal movimento, come diciamo certo a ragione: la unità di tutti i fenomeni è riposta nell'intenzione finale di Dio. Ma ciò non si può dire ugualmente del Dio impersonale di Hegel; poichè questo Dio non ha la intenzione nel cominciamento, ma nel cominciamento non vi ha che sviluppo senza coscienza e secondo una legge necessaria, e solo alla fine Dio ha l'intelligenza di questo sviluppo. La corona dell'edificio, la filosofia, contiene, a dir vero, in sè tutti i momenti precedenti, e così Hegel la spaccia come unità del

mondo: ma non può farlo, che illudendosi generalmente circa il significato vero dell' unità cercata dalla scienza, circa la differenza tra sistema ed aggregato. Mostrammo di sopra che la differenza è questa: nel sistema l'*uno* come tale deve essere presente in ogni parte; nell'aggregato al contrario non è presente in ogni singola parte, ma solo apparisce quando tutte sono unite; nel sistema il tutto precede le parti, nell'aggregato conseguita ad esse. Ora ciò che Hegel in tutta la deduzione della sua dottrina spaccia per unità, non è altro che la unità dell'aggregato, e non già quella del sistema. Imperocchè per lui la riunione di due idee in una terza è l'unità delle stesse; p. e., il divenire è la unità dell'essere e del nulla. Ora perchè questo fosse un' unità sistematica, bisognerebbe che il pensiero del divenire fosse presente come divenire nel pensiero dell'essere, come la mia intenzione è tutta presente nel principio della mia azione, e perciò ne costituisce la unità: o come la mia personalità, il sentimento della mia esistenza è già in ciascuna delle mie membra, e per questo esse sono tali. Ma nell'idea dell'essere come tale manca ancora quella del divenire, la quale non è presente in essa; il divenire non nasce che dallo svilupparsi del nulla e dal loro mutuo rapporto. E però l'essere come essere e che rimane tale, non contiene il divenire, nello stesso modo che la mia azione come tale non contiene la mia personalità; ma solo mediante la negazione dell' essere, coll' aggiungere qualche altra cosa, nasce l'idea del divenire, come nella pietra individua non è ancora presente l'idea della petraia, ma solo nasce quando si aggiungono ancora altre pietre. Adunque l'essere e il divenire sono una semplice unità di aggregato, se non si ha ancora un soggetto superiore ad entrambi che li unisca, per modo che non accade che il divenire sia unità dell'essere e del nulla, ma solo quel soggetto è l'unità di tutti e tre. Lo stesso si dica dell' unità finale, della filosofia. Essa è nata dallo

sviluppo di tutti i *momenti*; ma la filosofia, cioè, la idea che tutto non sia che moto dialettico — non è contenuta in alcuno dei momenti; essa non ha luogo che quando tutti sono insieme riuniti. E quì pure questi momenti esistono ancora fuori di lei; p. e., nello Stato, nella famiglia non è la filosofia, bensì il movimento dialettico, ma non la intelligenza di questo movimento; e non il principio, ma il fine deve quì considerarsi siccome unità. La intenzione del Dio personale è in tutte le cose, in ogni singola cosa, perciò la sua unità è sistematica; al contrario la filosofia nel sistema di Hegel nasce soltanto dalla somma di tutt'i momenti, senza essere stata già trovata esistente in ciascuno di essi come tale, e senza essere in ciascuno di essi nemmeno al presente. La conclusione di questo sistema è dunque anche un semplice prodotto delle sue parti, come la petraia delle pietre, e non la unità che tutto informa. Il principio di questo sistema non ci procura unità veruna, perchè il principio non è altro che le sue manifestazioni; e neppure il fine, perchè il fine *come è*, non è presente nelle singole manifestazioni.

La filosofia speculativa è la cognizione del movimento. Ora, siccome questo movimento, secondo Hegel, non è realmente azione, così anche la speculazione non è per lui intuito, ma ricerca (persecuzione) del movimento logico (dialettico). Così la dialettica entra nel luogo della speculazione; e però essa non dee soltanto mostrare il passaggio da un'idea nell'altra, ma deve trovare le idee, le cose stesse, come può fare l'intuito; quindi il vuoto movimento della *separazione* e dell'*unione* deve costituire il mondo, e il meccanismo logico, che si dovrebbe appunto distruggere dalla dialettica, torna a prevalere, sebbene in altra guisa.

Si vanta qual merito di Hegel, l'avere *oggettivato* la dialettica. Se intendiamo con ciò che egli la tratti come un' arte, la quale non serve ad un trastullo fallace, ma dee

dimostrare la vera e perpetua *mobilità* della vita, un tal processo si trova già in Platone. Ciò che differenzia Hegel da Platone si è, che questo processo deve fornire ad Hegel non solo la *mobilità*, ma il *movimento* stesso, il contenuto. Ora ciò non è rendere oggettivo quello che prima era solamente soggettivo; ma rendere positivo ciò che in Platone è puramente negativo; il che non rivela il merito, ma la falsità di questa dialettica. Il vero merito di essa è stato già notato innanzi.

SEZIONE QUARTA

SCHLEIERMACHER (1)

Principio. — Costruzione del mondo morale. — Dritto e Stato. — Rapporto dello Stato con la scienza e la religione. — Costituzione dello Stato. — Giudizio sopra Schleiermacher.

La concezione filosofica di Schleiermacher procede da quella di Spinosa; se non che fu determinata particolarmente da Fichte, e finalmente come quella di Hegel da Schelling, al quale si accosta in molti punti più che l'altra. Anche secondo lui la ragione è potenza universale, impersonale ed oggettiva, che nella sua spontanea *realizzazione*, nel suo processo forma l' universo dell' essere, tanto la natura, quanto il mondo morale; e questo processo consiste egualmente nella esplicazione dalla identità primitiva negli opposti, i quali appunto perciò si determinano sempre reciprocamente: ogni esi-

(1) Schleiermacher, Critica dell'Etica. — Etica filosof., ediz. di Twesten. Teoria dello Stato, ediz. di Brandis. — Sulle idee delle varie forme politiche (Accademia di Berlino, 1814).

stenza si fonda nella unità dell'essere e del sapere, del reale e dell' ideale, dell' universale e del particolare, e nella loro necessaria opposizione. Ora mostrare il processo col quale la ragione si *realizza* come natura e come mondo morale, tale è l'obbietto della scienza; epperò ella è *una*, benchè si sviluppi in diversi lati, ed è assoluta, sebbene a' tempi nostri non ancora perfetta. Ora il lato che Schleiermacher tolse a considerare non è la natura, ma il mondo morale. In questo distingue due parti: l' etica e la storia; le quali hanno tra loro la stessa relazione che la forza o l'essenza e il fenomeno. Cioè a dire, le leggi generali della ragione, secondo le quali essa si *realizza* mediante le azioni umane, come personalità, stato giuridico, Stato, costumi sociali, Chiesa, formano l'etica; il modo del tutto concreto, onde essa *realizza* queste sue leggi universali nello spazio e nel tempo, è la storia. Epperò una filosofia della storia, secondo l' idea di Schleiermacher, avrebbe un carattere diverso da quella di Hegel. Nel primo essa sarebbe soltanto applicazione de' principii etici ad una materia particolare; in Hegel è l' applicazione di un principio superiore all'Etica stessa, che appunto nella storia del mondo si esprime in una forma più elevata che nelle leggi etiche. In Schleiermacher la storia del mondo è il *teatro* di tutta l'Etica, la quale è già compiuta prima della storia stessa; in Hegel è la sfera dell' etica e insieme altre sfere e in certo modo sopra altre sfere.

L'essenza dell' etica è, secondo Schleiermacher, *che la ragione e la natura si compenetrino, si unifichino*. Qui la ragione (e di ciò sempre dobbiamo ricordarci) non è la ragione d'una personalità, ma la ragione impersonale del mondo, la quale nondimeno ha per organo necessario ed unico della sua attuazione la personalità (come in Hegel); se non che in Schleiermacher essa non è come in Hegel

una somma di momenti logici già determinati, ma più fedele all' idea di Schelling, egli la considera ancora come un indeterminato, che si *determina* soltanto per mezzo della sua opposizione con la natura e della sua espressione nella medesima. Essa è in sè soltanto l' indifferenza assoluta, la identità (*Einsseyn*) dell'essere e del sapere, nella quale non è peranco distinto alcun essere e sapere determinato. Se ci rappresentiamo la ragione prima del processo etico, in cui si compenetra appunto con la natura, ella non è che un semplice principio senza contenuto concreto.

Da ciò è manifesto, che essendo la ragione considerata come potenza universale, e consistendo la sua propria *attuazione* nell' etica, l'etica stessa ha un carattere interamente oggettivo, anzi dirò di più, un carattere assolutamente impersonale. Imperocchè quanto alla sua *forza causale* essa non è primieramente una legge per l'uomo, ma la legge inerente alla ragione stessa come potenza universale, ed è da questa adempiuta perpetuamente; perciò Schleiemarcher rigetta il modo di considerare l'etica secondo l'idea del *dovere* (*Sollen*), perchè questo sarebbe una legge per l'uomo individuo, la cui attuazione dipenderebbe puramente dall' adempimento umano individuale; ora una tale dipendenza dall'uomo non è per questo vero rapporto etico che un lato puramente subordinato. Così pure l'etica quanto al fine non ha per obbietto l' uomo, come se dovesse per avventura condurlo alla perfezione, ma solo la potenza universale impersonale, perchè questa si compenetri nel modo più perfetto con la natura. Epperò l'azione perfetta dell'uomo non è che un momento secondario; il vero momento è la *realizzazione* delle forme etiche: l'esistenza della differenza sessuale, della famiglia, della nazione, dello Stato, della società.

Tale è il fondamento della divisione dell'etica in tre parti:

che però sono nuovamente una sola cosa: i beni, le virtù, i doveri. Col nome cioè di *beni* etici Schleiermacher dinota ciò che la ragione vuole *realizzare*, il suo fine ultimo, le formazioni del mondo morale, che contengono appunto la compenetrazione della ragione con la natura, come per e. la lingua, l' arte, la proprietà, i rapporti giuridici, la famiglia, lo Stato. Le *virtù* sono le qualità e forze dell'uomo, per mezzo delle quali la ragione produce queste forme, e le conserva nel loro vero aspetto, come l'amore, la perseveranza, l'assennatezza. I *doveri* per ultimo significano le singole azioni, che si richiedono per la *realizzazione* de' beni, le relazioni diverse dell' individuo con la *totalità* delle forme del mondo morale. È evidente che il concetto de' beni etici è il più importante fra le parti dell' etica; poichè esso determina le altre due, le quali esistono solo per esso, anzi sono istituite per esso. Ora per beni quì non s'intende un soddisfacimento dell' uomo, come potrebbe sembrare dall' espressione; ma al contrario il fine diretto de' beni è solamente la ragione universale, l'attuazione delle sue forme; il soddisfacimento dell' uomo non è, come sopra, che un momento subordinato e senza necessità alcuna; così Schleiermacher distingue dai beni etici la felicità come un concetto interamente diverso, del tutto disparato, e oltre a ciò dichiara espressamente che la virtù non procura felicità, ma solo il merito per ottenerla.[1] Nello stesso modo il bene supremo per Schleiermacher non è Dio come una personalità superiore al mondo, nè la personale unione con Dio; ma è soltanto la totalità di que' singoli beni morali: famiglia, Stato, società. La relazione dei beni etici con l'umana personalità e con la divina si risolve di necessità nell' idea panteistica, e solo rimane nel mezzo la forma morale del mondo, come causa e fine in sè, a cui gli uomini servono come semplici

strumenti. L' idea di Hegel è sostanzialmente la stessa; tutto il processo della sua filosofia del dritto vuole appunto esporre ciò che Schleiermacher chiama i beni (proprietà, famiglia, Stato ecc.); con la sola differenza che egli considera la virtù e il dovere (amore ecc.) in parte come una sfera de' beni etici (Morale), e in parte li considera, a dir vero, alla maniera di Schleiermacher come semplici *correlativi* del bene etico determinato (p. e. della famiglia), ma senza specificarli separatamente. Anche in Hegel il dovere non è l'essenza fondamentale dell' etica, ma solo una delle sue sfere o de' suoi modi di manifestazione, anzi una sfera subordinata.

Ora, siccome il processo che assoggetta la natura non è un processo della ragione individuale, ma della ragione universale impersonale, così esso non ha nè un principio assoluto, nè un fine assoluto; cioè a dire, questo assoggettamento della natura esiste già da per tutto, è *un dato* universale, dal quale emana il processo, e l'assoggettamento non è mai interamente compiuto. La esistenza dell' uomo è già una tale compenetrazione della natura e della ragione. (Egli è, come più sotto mostreremo, come coscienza simbolo della ragione e come ente operativo è organo della ragione). Questa compenetrazione, prodotta dalla ragione immediatamente o impersonalmente e come anche si potrebbe dire fisicamente, è già presupposta dall'etica. La quale toglie a considerare, come la ragione per mezzo degli uomini e perciò di enti consci di sè e personali, si compenetra in modo più perfetto con la natura. Dall'altra parte non avrà mai luogo una condizione, in cui più non resti alcun oggetto naturale, che non sia già compiutamente appropriato alla ragione. Schleiermacher sarebbe stato conseguente, se avesse considerato come parte dell' etica ciò ch' egli chiama la *unità presupposta* della natura e della ragione, mentre riferisce tutta l' etica non all'individuo, ma alla ragione come

potenza universale; almeno, secondo il suo principio, come secondo quello di Schelling, non vi può essere nessuna differenza generica fra quella unità e l'etica. Imperocchè la ragione produce e compie ogni cosa secondo le sue leggi immanenti e come un processo necessario, e non secondo l'idea di un *dovere*. Schleiermacher deduce col suo processo etico la esistenza della lingua e della memoria nel trattare de' beni morali, non meno che la proprietà e lo Stato.

Secondo questo modo di vedere, il bene e il male non sono opposti positivi. Il male è soltanto la non-compenetrazione della ragione e della natura, e quindi, poichè la natura in sè stessa è anche *una cosa che deve essere*, soltanto un non-bene. Anzi, siccome l'etica non è che un processo infinito, non ha principio, prima del quale essa non sia stata realizzata, e nessun fine, nel quale essa sia compiutamente realizzata; così il bene e il male non possono indicare altro, che fino a qual grado una esistenza naturale già entrata nel processo etico, sia compenetrata dalla ragione, o fino a qual grado essa sia rimasta ancora fuori del processo, e sarà compenetrata dalla ragione solamente più tardi. Il bene e il male non sono che un rapporto relativo e derivato, e il male non è un opposto diretto del bene, ma esprime semplicemente un difetto, un *non ancora* (*Nochnicht*) (1).

La compenetrazione della natura e della ragione, nella quale consiste l'etica o dalla quale nascono i beni etici, ha luogo mediante una duplice funzione, la formatrice (organatrice) e la denotativa (conoscitiva, simboleggiatrice): cioè, la

(1) L'antitesi del bene e del male altro non significa, se non la opposizione, in ogni singola sfera morale, di ciò che in essa è posto come compenetrazione della ragione e della natura e di ciò che è posto come separazione di entrambe. Etica, pag. 26.

ragione fa della natura il suo *organo* e il suo *simbolo*. Essa fa della natura il suo organo in quanto che è creata un'esistenza naturale esterna, la quale serve poi a quel fine della ragione, che è di assoggettare la natura. Così il primo atto organativo della ragione è il corpo umano, perchè questo, sebbene esistenza naturale, serve alla ragione come strumento; nello stesso modo tutte le esistenze esterne e forme del mondo morale sono le espressioni dell'attività organativa; p. e. la proprietà, i rapporti giuridici, la famiglia, lo Stato. Queste forme sono esistenze naturali, mediante le quali la ragione si realizza applicando l'attività sua ad una natura più ampia, nella quale non è ancora penetrata. Essa fa al contrario della natura il suo simbolo, manifestandosi in una esistenza naturale con la coscienza e la intelligenza di sè stessa; e così la esistenza naturale è la dimora della ragione. Come il corpo umano è l'organo primitivo della ragione, così la coscienza (dapprima i sensi, e poi l'intelletto) è il suo simbolo originario. Nè qui ha termine questo sviluppo; nella religione e nella scienza si manifesta l'attività simboleggiatrice della ragione col suo processo formativo universale, come nella famiglia, nel popolo, e nello Stato la sua attività organatrice; quella è un *formare*, questa un divenir consapevole del *formato*. Mediante quella si potrebbe dire, che la ragione entra nella natura, mediante l'altra ritorna nuovamente in sè stessa. Questi sono i due poli, che costituiscono le forme morali. Così procedono dall'attività organatrice della ragione la stessa personalità, la proprietà, i rapporti giuridici, la famiglia, il popolo, e la razza, lo Stato ecc.; al contrario dalla simboleggiatrice il pensiero, la lingua, l'arte, la scienza, la religione, e perciò anche la comunione scientifica e la Chiesa.

Ora con questa opposizione delle due funzioni morali, la organativa e la denotativa (formativa e conoscitiva), s'intreccia

anche uu' altra. Imperocchè la ragione si esprime nella natura, e questa espressione è un processo, una *esplicazione*, per modo che ella non accolga in sè come ragione universa la universa natura; da ciò nasce la singolarità, la particolarità. La natura umana sopratutto si dirama in una pluralità di enti particolari; ma nondimeno essa come ragione è sempre l'universale, e non è compiuta che mediante la totalità degli esseri particolari, in cui si è divisa. Perciò l'etica è una costante correlazione fra la particolarità e la universalità, tra la *separazione* e la *comunione*. Lo stesso concetto della *persona* non è che questo: la ragione universale viene da sè ad esistere come particolarità in un tutto naturale, il quale è ad un tempo un centro sostanziale per sè e parte correlativa della comunità o della totalità delle manifestazioni reali della ragione. Questa correlazione informa le due sfere, così l'organativa come la conoscitiva. Tutta la sfera della coscienza (funzione simboleggiatrice) ha un lato *proprio*, *incomunicabile* ed un lato *comune*, *comunicabile*; tali sono il sentimento, e il pensiero: quello è *proprio*, l'altro è *comune*. La lingua e la memoria consistono nella possibilità di comunicare ad altri ciò che è avvenuto nell'individuo, ciò che è stato prodotto da lui (mentre secondo l'idea di Schleiermacher la memoria non deve avere nessuna importanza per noi stessi, ma soltanto pel fine della comunicazione con altri). Nello stesso modo tutta la sfera organativa o formativa ha questi due lati. Nell'opposizione assoluta essi si presentano come corpo dell'individuo e come globo terrestre. Quello è organo solamente per la ragione nell'individuo, questo solamente per la ragione nella comunità; quello non può essere comunicato, questo non può appartenere a nessuno separatamente. Tutto il rimanente è relativo e allora si manifesta la opposizione come proprietà e rapporti giuridici, acquisto e permuta, come dritto domestico e ospitalità.

Secondo Schleiermacher la *separazione* non consiste solamente nel porre di molti esemplari particolari, ma nel porre delle individualità assolutamente differenti. Il carattere specifico di ogni esistenza, o, come egli dice, la differenza *nozionale* necessaria di ogni esistenza dall'altra, è per lui un postulato fisicoetico supremo. E ciò vale tanto degli uomini in sè stessi, quanto di tutti i rapporti, in cui essi operano. Poichè la ragione, sebbene sia in sè perfettamente la *stessa*, in quanto che si serve della natura come simbolo od organo per operare di nuovo in un'altra natura e quindi opera insieme con la natura, deve come questa differenziarsi (1). Ma quanto al *perchè* la natura è differente, anzi specifica in ogni esistenza, Schleiermacher non ci dà alcuna spiegazione.

Così il mondo morale e le forme etiche (anzi possiamo dire in generale le forme) della esistenza umana si sviluppano da una doppia opposizione, e però si girano intorno a quattro poli (2).

Il *dritto* secondo questo sistema è il rapporto morale degli esseri individuali fra loro quanto al *commercio*, cioè, all'acquisto particolare e alla comunità del possesso degli oggetti esterni della terra. Esso appartiene alla sfera organativa della ragione, alla sua azione sugli oggetti esterni, e comprende in questa quel dualismo della comunione e della separazione degli individui; ma lo comprende in modo che la comunione apparisce solamente come un continuo passare da un individuo particolare

(1) Etica, pag. 40, 41.

(2) Queste quattro categorie si trovano, a dir vero, anche in Hegel; alle funzioni organativa e denotativa di Schleiermacher corrispondono a un dipresso l'*In-sè* e il *Per-sè* di Hegel; all'*universale* e al *particolare* il *sostanziale* e il *soggettivo*; se non che Hegel non pone come separate le due polarità, ma in modo che si compenetrino e così il soggettivo diventi appunto il mezzo del *Per-sè*.

in un altro (come rapporto di contratto). Laonde per *dritto* intende Schleiermacher, come fanno molti, semplicemente il dritto privato, il *mio* e il *tuo*; e però il puro rapporto di contratto non conduce allo Stato, o, in altre parole, lo Stato non è una semplice relazione degli individui con gl'individui, ma sibbene la comunione degli uomini come tali per quella organizzazione o sottomissione della natura.

Imperocchè la essenza e il fine dello Stato è il *processo formativo della natura*, derivante dalla totalità degli uomini considerata come unità e come unità prodotta dal carattere speciale nazionale. Questo processo che indica l'essenza e il fine dello Stato, consiste nell'accomodare gli oggetti esterni all'umana intelligenza ed ai suoi fini, ed anche le disposizioni naturali dell'uomo, ma solamente sin dove esse servono a sottomettere e godere la natura. Esso comprende la *ginnastica*, la *meccanica* e l'*agricoltura*, secondo la significazione certamente più ampia data da Schleiermacher a queste espressioni. Come sottomissione della natura per opera degli uomini nella loro totalità, lo Stato comprende necessariamente quella che nasce dagli individui e loro nuovamente si comunica, quindi il commercio e la proprietà, o in poche parole il *dritto*. Lo Stato contiene il dritto, non già, secondo gli antichi scrittori di *Dritto naturale*, come semplice rapporto fra gli individui, ai quali si aggiunge la comunità solo per difenderlo, ma come un rapporto fra gli individui, il quale appunto si fonda in quello della comunità umana. Il popolo s'impadronisce del terreno, produce ed accresce i mezzi del soddisfacimento umano, mediante gli ordini e le istituzioni del convitto pubblico; questa produzione collettiva è il principio che genera il commercio fra gli individui, la cui forma morale è il dritto; e lo Stato poi difende e promuove il commercio (cambio) come dritto particolare (il lato incomunicabile come lato della comunità). Questo è senza dub-

bio il pensiero di Schleiermacher. Così la sfera dello Stato è il dominio del genere umano sulla natura e ad un tempo ordine e distribuzione in questo per conseguire un tal fine, cioè, il rapporto degli individui col tutto e tra loro. Al contrario l'uomo stesso come intelligenza è fuori della sfera dello Stato. Imperocchè in primo luogo, il sapere come tale, tanto che non serve semplicemente a sottomettere la natura (sapere speculativo opposto al tecnico), non è oggetto della signoria dello Stato. In secondo luogo il sentimento e specialmente il supremo grado del sentimento, il sentimento religioso, e per conseguenza la religione, non è oggetto di quella signoria. Il sapere e il sentimento sono obbietto di associazioni separate dallo Stato. Finalmente la stessa socialità libera (non derivante da alcuna riunione particolare o corporazione), cioè, l'amicizia e la ospitalità, non è soggetta allo Stato. Ma tutto questo processo formativo della natura, il quale è l'essenza dello Stato, non ha il suo significato razionale, non è un assoggettamento reale della natura alla ragione, che quando emana dal popolo, come moltitudine associata in virtù di un tipo dell'attività organatrice e simboleggiatrice, e in esso si rivela il carattere speciale, la personalità del popolo. Questa manifestazione della personalità del popolo nell'assoggettamento della natura è il vero ed ultimo fine dello Stato. Ora il popolo attua dapprima questo processo da sè in modo subordinato, come orda; ma tostochè egli si ordina e si produce la distinzione di rettore e di suddito, nasce lo Stato. Quindi il criterio dello Stato è un rapporto di autorità e di sudditanza.

Limitando lo Stato al processo formativo della natura, si hanno due altre associazioni distinte tra loro, che sono egualmente necessarie, perchè la ragione si *realizzi:* l'associazione scientifica (scuola, università, accademia) e la Chiesa, quella per la comunione del pensiero, questa per la comunione del

sentimento. Entrambe costituiscono insieme l'opposto dello Stato, perchè si riferiscono alla funzione conoscitiva, e lo Stato al contrario alla organatrice; esse vogliono conseguire un risultato nell'interno dell'uomo o della ragione, lo Stato nello esterno, nella natura (1). Esse però sono anche opposte fra di loro; perchè in questa sfera dell'attività conoscitiva l'associazione scientifica rappresenta il lato comunicabile, cioè il pensiero; la Chiesa il lato *proprio*, incomunicabile (ciò che un uomo ha per sè, non può interamente comunicarlo, trasferirlo nell'altro), cioè il sentimento. Quindi per l'associazione scientifica il mezzo per esistere realmente come comunità è la favella come espressione del pensiero, per la Chiesa è l'arte come espressione del sentimento. Come la religione e la Chiesa si fondano nel *lato proprio*, *incomunicabile*, così la differenza delle religioni, almeno nella loro classe superiore (delle religioni razionali), ha lo stesso fondamento; l'errore e l'origine del fanatismo consistono nello spiegare questa differenza come una differenza oggettiva tra la verità e l'errore.

Anche per queste due comunità Schleiermacher vuole una base naturale, cioè, un tipo comune dato dalla natura, per mezzo del quale i membri costituenti l'associazione già formano un' unità (e perciò un processo razionale) prima della loro attività collettiva, nello stesso modo che lo Stato ha questo tipo nella nazionalità. Ora egli appropria a questa associazione scientifica appunto la nazionalità come sua base naturale; la scuola e l'accademia si fondano nel sapere nazionale (solamente, a dir vero, perchè sono esercitate dallo Stato); ma quanto alla Chiesa, non sa finora indicarci questa base naturale, e spera in una futura scoperta, per quanto difficile ella sia.

(1) Cfr. l'idea interamente simile di Schelling; sopra p. 599.

Da ciò consegue che il rapporto fra lo Stato da un canto e queste due comunioni, associazione scientifica e Chiesa, dall'altro, non è, secondo Schleiermacher, che una assoluta mancanza di unione; perchè si fondano in diversi lati antropologici (o funzioni razionali oggettive), che non hanno alcuna connessione tra loro. « Queste associazioni sono destinate ad essere « sottratte al dominio dello Stato e ad appartenere alla sfera « dell'individuo come tale. Che esse si costituiscano o no, ciò « non importa affatto allo Stato, e che lo Stato, quando sono « costituite, ci badi o nò, dipende dalle circostanze ». Egli pone tra lo Stato e quelle associazioni soltanto una unione negativa inevitabile; cioè che lo Stato deve loro dar luogo, e assicurarne l'esterna sussistenza, e viceversa esse non possono contenere nulla che nel senso più stretto della parola sia pericoloso allo Stato. Perciò egli vuole piena libertà di credenza, nel senso che lo Stato non possa non solo appartenere ad una confessione cristiana particolare, ma neppure professare di essere *cristiano in universale* (1).

Se lo Stato è processo formativo della natura e sottomissione degli oggetti esterni al comune dominio degli uomini, le cause che determinano lo Stato devono anche fondarsi in certe condizioni e leggi naturali; cioè, il modo onde una moltitudine d'uomini si deve ordinare, riunire, distribuire tra sè i gradi e instituire le funzioni diverse, per conseguire questo comune dominio sul mondo esterno, è determinato dalle leggi naturali. Quindi la trattazione scientifica dello Stato è una *fisiologia dello Stato*. Ma siccome lo Stato deve essere la manifestazione della individualità nazionale, che appartiene al lato della natura (poichè ogni differenza deriva dalla natura, essendo la

(1) Politica, pag. 14 e 70.

ragione universalmente la stessa), così ogni metafisica dello Stato (Politica metafisica — ideale dello Stato), come ci è data da Platone e da Fichte, è inammissibile. Sotto questo aspetto Schleiermacher vuole che sia considerata la sua teoria dello Stato. Egli espone il processo della formazione degli Stati, dal grado primitivo delle orde, come una necessità naturale; in cui certamente le forme superiori provengono dalle inferiori secondo il processo medesimo, ma non dice mai che così *debba* veramente essere. La democrazia è per lui il grado più infimo, la monarchia il più elevato dello Stato (semplice). Egli considera siccome l'ultima e più perfetta forma della monarchia, la costituzionale senza usar questo nome. Egli la costruisce, come altri, muovendo dal concetto e dal rapporto dei due poteri, il *legislativo* e l'*esecutivo*, ma in un modo speciale; cioè, la essenza dello Stato è che la totalità de' cittadini faccia delle regole e quindi le ponga ad effetto — potere legislativo ed esecutivo o *amministrativo*. Egli pone entrambi questi poteri originariamente nella *massa;* le esperienze ed osservazioni che essa fa nella vita, sono la fonte della legge, e per potere esecutivo Schleiermacher intende la esecuzione della legge, come procede dalla *massa*. Ma ciò non basta, a cagione della diversità dell'esperienza della vita (specialmente del modo di considerare la vita), che s'incontra nella divisione del lavoro e nella differenza degl'interessi; e però riesce necessaria un' autorità *permanente* come *membro intermedio*. Quindi nella idea del potere legislativo ed esecutivo Schleiermacher non vuol compresa l' autorità, la quale è solamente necessaria quando il vero potere legislativo, lo spirito nazionale, e il vero potere esecutivo non bastano effettivamente. Simili autorità come membri intermedi sono i corpi rappresentativi, ma specialmente il re. Quindi il re nella costituzione perfetta è il fine del potere legislativo e il principio dell'esecutivo. La

opinione pubblica svolge e forma le leggi fino al punto che vengono sanzionate da lui; e la loro esecuzione procede anzi tutto da lui fino al punto che la *massa* a sua volta la ponga realmente ad effetto. Quindi nell'organismo perfetto dello Stato Schleiermacher rigetta tanto la *sovranità del popolo*, che, cioè, il potere esecutivo (secondo lui la *massa* che obbedisce) sovrasti al legislativo (autorità permanente, re, parlamento), quanto la risponsabilità de' ministri, che, cioè, il potere legislativo (il parlamento) sovrasti all' esecutivo (qui di nuovo il re come iniziatore del potere esecutivo); ma i ministri che devono essere risponsabili verso il re e le Camere non possono avere a questo riguardo che la facoltà di farne querela al principe. Il volere una cosa diversa secondo queste due relazioni, si fonda sopra la falsa idea della necessaria sicurezza, cioè, nella diffidenza. Ma un tale effetto deriva da una cagione estranea a questa sfera, e però deve essere da essa rimosso; così la diffidenza ha luogo solamente, perchè lo Stato in generale invade una sfera, che non appartiene a lui, ma alla vita individuale, specialmente la sfera religiosa e la scientifica. — Insomma la tendenza pratica peculiare nella teoria politica di Schleiermacher, è questa: la sfera religiosa e la scientifica debbono essere libere da ogni ingerenza dello Stato: in altri termini lo Stato deve essere interamente separato dalla religione, dalla Chiesa e dalla scienza, come abbiamo osservato di sopra.

Dopo Schelling la scienza in generale è salita a tale altezza, da superare le più grandi concezioni de'tempi passati, tra per la ricchezza e profondità de' pensieri e particolarmente perchè ella riconosce il mondo morale come un tutto, il quale non consiste soltanto di relazioni verso l'individuo, ma ha la sua propria connessione in sè stesso. Ora questo pregio si ammira anche in Schleiermacher. Da ciò deriva specialmente la sua

teoria dei beni morali, onde egli considera le istituzioni fondamentali della esistenza comune, la famiglia, lo Stato, la Chiesa, la scuola come l'intima essenza dell'etica, e i doveri dell'individuo come cosa derivata. Ma egli partecipa anche a tutti gli errori che nascono dal principio del panteismo speculativo, che furono notati di sopra ne' sistemi di Schelling e di Hegel. Quella *ragione* oscura, nebulosa, che riceve il suo contenuto solamente dalla natura, e non pertanto deve essere norma della natura, che non si realizza, se non per mezzo delle personalità e nelle personalità, e nondimeno essa sola produce le personalità, non basta a spiegare l'universo, nè la creazione della natura, nè il mondo morale. Certamente ogni terrena esistenza cade sotto le quattro categorie: attività conoscitiva ed attività formativa, universalità e particolarità; ma che per mezzo di queste categorie si trovi una qualche esistenza naturale, specialmento quella dell'uomo, o qualche rapporto morale nel suo significato specifico; è la stessa illusione, che abbiamo osservato in ogni stadio dello sviluppo del razionalismo. Nello stesso modo Schleiermacher non fa che bilanciare e proporzionare ingegnosamente ogni cosa con quegli opposti, ne' quali discorre tutta la sua deduzione, senza spiegare realmente, nè esporre l'origine o la necessità delle formazioni morali. Con ciò io non voglio negare che egli abbia arricchito l'etica di molti veri, dimostrando e giudicando rettamente i rapporti etici, specialmente dal lato della morale soggettiva; ma questo pregio, come in Hegel, non è effetto delle sue categorie filosofiche; anzi contraddice a quelle. E vi ha anche di più! Conforme al concetto fondamentale della sua filosofia in Schleiermacher, del pari che in Hegel e ne' suoi predecessori, è distrutta la più intima essenza dell'etica; la quale nel suo significato assoluto anche per lui non è qualità d'una volontà ed anzi nella vo-

lontà stessa, ma soltanto una vittoria del pensiero, dell'attività logica, della coscienza (ragione) sopra la natura non pensante, senza coscienza. Egli crede di aver compreso la intenzione del Creatore, cioè, della ragione demiurgica; la quale secondo lui non ha altro fine (o piuttosto altra necessità), che di assoggettare all'attività del pensiero l'elemento materiale, l'altra delle sue due potenze; ciò che apparisce come qualità del volere, come virtù, è soltanto un mezzo per questo processo di sottomissione, e non ciò che deve essere in origine e in fine. Così tutta l'etica non ha nel nesso cosmico assoluto alcun significato propriamente morale, ma solo intellettuale o artificiale. Oltre a ciò Schleiermacher secondo il suo principio filosofico nega interamente il vero carattere fondamentale dell'etica, cioè, che essa sia una relazione di *due* volontà personali viventi, la divina e la umana (1), secondo il quale il bene e il male sono opposti assoluti e positivi, come conformità o disobbedienza verso la potenza morale, e secondo il quale i diversi rapporti, quello con la persona di Dio, cioè, l'unione con lui e quello con la essenza divina e con la perfezione della esistenza umana conforme a questa essenza, costituiscono la differenza delle varie sfere della religione e della morale, della Chiesa e dello Stato; egli deve perciò intendere l'etica secondo certe relazioni arbitrarie e subordinate, le quali non possono risultare che da quell'opposizione della natura e della ragione. Il male consiste semplicemente in ciò che la natura non è ancora divenuta ragione; quindi il morale ribrezzo, che il male produce nell'animo umano, non è spiegato in alcuna guisa; la religione è soltanto un momento omogeneo e coordinato nella sfera universalissima de' beni etici, la sua intrinseca essenza non è che il diverso organo antropo-

(1) Vedi quest'Opera, II tomo, libro I, § 28.

logico, o, se vuolsi, la diversa funzione razionale (lato *proprio*, incomunicabile, sentimento), e non già il grande oggetto e fine, Dio e la unione personale dell'uomo con Dio. Il contenuto della religione, gli atti eterni che essa ci rivela, sono messi da parte come cose senza rilievo, e solo importa il modo, onde essa muove ed eccita gli uomini.

Lo sviluppo particolare che Schleiermacher dà al principio panteista-speculativo, consiste in ciò, che non ostante la oggettività della concezione scientifica, che questo in sè contiene necessariamente, prevale ne' risultati il lato della soggettività, della pura libertà umana individuale. Certamente per lui l' *Ethos* non è il còmpito dell'individuo, ma della ragione oggettiva e formatrice del mondo, epperò della società umana, in cui si realizza; però quanto al contenuto, l'Ethos consiste non già negli ordini superiori, ma solamente nello sviluppo della personalità. A questo solo e non ad altro tende il processo della ragione. Così secondo Schleiermacher l'intima essenza dello Stato non è un ordine superiore al popolo, sia secondo la idea cristiana come un'autorità posta da Dio per attuare la giustizia e la pace, o secondo Hegel come un'architettonica di leggi razionali; ma piuttosto soltanto la rivelazione della individualità del popolo nel modo onde egli si assoggetta la natura. Similmente l'intima essenza della Chiesa, che secondo la idea cristiana è una istituzione divina per annunziare la dottrina data da Dio e per diffondere il mistero del sacramento proveniente da Dio stesso, e che Hegel in buona conseguenza non ammette, non è per lui che la espressione e l'attuazione del sentimento religioso (soggettivo) degli uomini nella società. La punizione divina è soltanto opera naturale del peccato, la civile è difesa della società contro il delinquente, e la oppugnazione della pena di morte, di cui egli ha trattato in una predica apposita, è una necessa-

ria conseguenza di questa maniera di considerare la pena. La cosa pubblica (Stato e Chiesa) e la privata sono fra di loro opposte non già come oggettività e soggettività, ma solamente come soggettività d' una moltitudine (di un'unità nazionale o relativamente di una grande associazione fondata nella conformità de'sentimenti) e soggettività di un individuo. E però il concetto pratico dello Stato in Schleiermacher è diametralmente opposto a quello di Hegel; così il principio di Schelling si è esplicato in questi due estremi. In Hegel il *governo* deve determinare ogni cosa dalla prima sino all' ultima nel convitto politico; la resistenza delle classi, e sopra tutto degli individui contro l'elemento oggettivo razionale rappresentato dallo Stato non ha alcun potere, anzi appena è considerato; in Schleiermacher al contrario tutto deve procedere dalla individualità della persona, e nessuna forza può costringere questa individualità. E ciò si manifesta chiaramente anche nella sua opera pseudonima sul dritto liturgico: nella quale è detto che nella liturgia non si può fare alcuna mutazione, fintantochè essa non riesca molesta alla coscienza individuale. Quì non si tratta dell' opposizione della monarchia e della democrazia, ma dell' opposizione del potere dello Stato o dell' ecclesiastico e della volontà individuale. Tale è il fondamento della assoluta separazione dello Stato, della Chiesa e della scuola.

Se Schleiermacher avesse sviluppato a rigor di logica questi principî, non avrebbe mai potuto giungere ad una teologia sostanziale e veramente degna di questo nome. Facendo consistere la religione in una semplice forma dell' attività simboleggiatrice (conoscitiva), nel sentimento, siccome Hegel nella rappresentazione, egli dovea anche come questi negare la verità oggettiva della religione, e non pregiarla che come concezione soggettiva e come impulso del sentimento. Schleiermacher

pecca contro tutte le regole del pensiero logico, quando ciò non ostante riconosce nel risultato del sentimento religioso una verità sostanziale, e così pone un dualismo della cognizione umana considerata nel suo contenuto oggettivo: vale a dire ciò che il pensiero c'insegna, e che è un nesso cosmico-panteistico, in cui la ragione impersonale (che in sè stessa non è niente, ma solo nella natura acquista il contenuto e l'esistenza) ha formato il mondo e determinato la morale, e ciò che c'insegna il sentimento, un Dio, i cui attributi sono l'amore e la misericordia, e la speranza della vita eterna. Schleiermacher concilia questi opposti assoluti per via di un postulato, cioè, ammettendo un principio superiore, *trascendente*, la cui natura ci è però sempre ignota (1); quantunque nell'interno del nostro pensiero sia pienamente chiaro, che tale concordia è assolutamente impossibile, e d'altra parte non ve ne abbia punto bisogno; dappoichè il sentimento religioso, che lo stesso Schleiermacher dinota come un prodotto necessario del processo razionale (impersonale), non può essere assolutamente qualche cosa di sostanziale ed indipendente da questo processo, nè sovrastare ad esso, ma deve necessariamente e può essere spiegato assai bene mediante questo processo come una infrazione della verità pura oggettiva del pensiero per mezzo della soggettività del sentimento. Se la ragione impersonale e formatrice del mondo produce anche un'*aspirazione* verso un Dio di amore ed un Redentore, è necessario per questo di porre oggettivamente un tale Dio, e così distruggere quel Dio impersonale e produttivo sin dal principio? Soltanto il sentimento profondo che egli ha di certi fatti fondamentali del cristianesimo e della necessità della redenzione e della redenzione per mezzo del

(1) Teoria della fede, I, 171.

Salvatore , eleva Schleiermacher al di sopra di tutte queste contraddizioni e lo conduce ad una teoria religiosa cristiana. Ciò si deve ascrivere meno a debolezza d'intelligenza filosofica, che ad una gran forza ed intensità di sentimento religioso; perchè scientificamente è la stessa cosa il riconoscere con una inconseguenza un obbietto superiore, grande, potente, e negarlo per la conseguenza di un pensiero filosofico. Ma a prima vista si fa chiaro che una dottrina religiosa cristiana, la quale è messa e come incastrata a suo luogo in un sistema filosofico che le contraddice, non può essere assolutamente la pura e vera dottrina. Per quanto siano sempre grandi e durevoli i meriti di Schleiermacher rispetto alla perfezione scientifica della teologia, egli nondimeno altera nella sua dogmatica la luce e la energia del contenuto della fede cristiana (1).

Quanto alla teoria del dritto e dello Stato, Schleiermacher, fatta la debita proporzione, ha minor merito che nelle altre discipline. Il suo modo d'intendere lo Stato è, a dir vero, infinitamente più oggettivo, più ricco e pieno di vita che quello dell'epoca anteriore di Kant e Fichte; lo Stato, secondo lui, si fonda in una comunità primitiva ed ha fini positivi; ma ciò che gli manca, ciò che Schleiermacher non riconosce nello Stato, è appunto il suo più intimo significato. Imperocchè l'assoggettare la natura esterna e le disposizioni naturali dell'uomo non costituisce la eccellenza morale, etica; al contrario la giustizia e la pena, che sono la essenza etica del governo, e la maestà d'una autorità morale come fine a sè stessa, che è la essenza etica della costituzione, non ha luogo nella sua teoria. L'amministrazione del dritto non ap-

(1) Ciò è stato dimostrato più ampiamente ne' miei *Fondamenti d'una filosofia cristiana*, p. 185.

parisce come attuazione dell'idea della giustizia, ma solo come distribuzione de' beni acquistati col lavoro sulla natura; quindi non è che mezzo al fine di soggiogare la natura. La negazione del principio veramente etico si estende nella morale soggettiva soltanto alla concezione scientifica, ma quì nella dottrina dello Stato si estende anche ai risultati. Laonde l'intero fine dello Stato è principalmente tecnico, e da ciò segue che lo Stato non ha alcuna relazione interna con la Chiesa e con la comunanza scientifica, ma soltanto una relazione esterna, in quanto loro dà luogo e si difende contro di esse; Stato, Chiesa e associazione scientifica non sono che sfere separate senza unità reale, e non hanno che una unità ideale nella concezione filosofica. La realtà contraddice al pensiero di Schleiermacher; in tutto il corso della storia agli Stati non è bastato nè il fine dell'assoggettamento della natura, posto da Schleiermacher, nè quello di difendere i diritti individuali, posto da Kant; essi si sono da per tutto sforzati di attuare nel tempo stesso le *idee* etiche come sacre e necessarie in sè stesse.

Da ciò è anche manifesto che la suprema teoria scientifica dello Stato in Schleiermacher deve essere per necessità logica, non un'etica, ma una fisiologia. Egli non cerca di conoscere il significato etico assoluto della monarchia, de' tribunali, della rappresentanza popolare, della giustizia e della polizia, ma solamente quali sono le vie per cui secondo le leggi naturali viene conseguito il fine tecnico dello Stato (del processo formativo della natura) mediante quelle istituzioni e le loro funzioni. Così in fatti è distrutta la teoria dello Stato nel suo lato più eccellente ed essenziale; poichè questo lato è etica e non fisiologia, ed ha per obbietto quel significato etico degl'istituti e nondimeno non si confonde con un'ideale politico astratto e senza coscienza del carattere peculiare della

nazione, nel modo che Schleiermacher lo presuppone come alternativa in sul principio della sua politica. Nella stessa guisa egli non riconosce nel suo profondo significato il processo storico universale degli Stati; perchè questo è un processo d'idee etiche e non un mero processo fisiologico per impulsi naturali e meccanici, come vuole Schleiermacher. Ma anche quel lato della teoria dello Stato, che si deduce mediante il processo fisiologico, non è interamente puro e per così dire senza mescolanza. Poichè la fisiologia secondo la sua natura non può essere che pura scienza storica; come tale essa ha per oggetto l'intera materia storica, e per norma soltanto ciò che questa le offre sotto forma di costituzioni, di fini amministrativi, d'*idee* etiche direttrici. Ora la fisiologia dello Stato di Schleiermacher ha una norma e scopo d'investigazione già dati prima e fuori di essa: cioè, il processo formativo della natura; egli ammette anticipatamente che il fine dello Stato non può essere che questo, e solo indaga quale rapporto abbiano con esso le condizioni naturali dello Stato: sono indagini storiche secondo un concetto dato *a priori*. Arroge a tutto ciò il metodo usato da Schleiermacher, cioè, quello di far astrazione dalla realtà determinata e chiudersi nella sfera delle determinazioni universalissime del pensiero; il che spesso lo conduce a non attendere al significato semplice, proprio e vero degli elementi politici, e comprenderli secondo certi rapporti che destano meraviglia, più che non dinotino la vera essenza della cosa. Così p. e. egli dichiara essere la giurisdizione civile parte essenziale e complemento della funzione legislativa, perchè essa, come questa, determina il dritto dubbio, « nello stesso modo che le discussioni e i risultati dell' amministrazione della giustizia forniscono da per tutto il fondamento a' commenti ed alle riforme del codice », non avendo riguardo a tutti i caratteri essenziali che la differen-

ziano dalla legislazione: cioè, l'applicazione al caso speciale concreto, l'effetto in una data persona che ha diritto, l'obbligo di stare ad una forma legale positiva. Così egli confonde insieme l'amministrazione della giustizia penale e il servizio militare, riducendoli al concetto della *difesa dello stato* o della *guerra contro il nemico interno e l'esterno*, non considerando che la prima ha per essenza l'attuazione dell'*idea* della giustizia, per cui coincide con l'amministrazione della giustizia civile, e la seconda tende alla potenza fisica coi mezzi tecnici. Così egli chiama potere esecutivo l'*obbedienza alla legge*, non vedendo che l'essenza delle funzioni politiche non consiste semplicemente nell'effettuare una forma, ma nell'effettuarla in forza della autorità politica, anche laddove questa non esercita attualmente una coazione. Nello stesso modo egli considera come parte principale del potere legislativo i motivi (occasioni) da' quali si deriva il contenuto della legge, la esperienza che la moltitudine fa della vita, e non la sanzione. Così dichiara che si devia dalla pura democrazia, anzi si riesce alla vera aristocrazia, quando alcuni mediante la COGNIZIONE DELLE COSE e *la potenza della parola* diventano i corifei del popolo e per avventura trovano ne' *discepoli* de' successori simili a loro medesimi: non considerando che l'essenza della forma governativa consiste nel sapere quale volontà decida, e non da chi essa venga determinata ogni volta; in caso contrario, uno Stato monarchico cangerebbe anche la sua costituzione, secondochè il principe fosse determinato dal favore popolare, dalla corte, dal Clero, ecc. Ora, sebbene questa non sia una pura esplicazione del principio fisiologico, nondimeno contiene molte idee preziose proficue allo sviluppo del principio stesso. La politica di Schleiermacher, come opera d'un ingegno coltissimo ed eccellente, conserverà sempre il suo pregio; ma le si può appena attribuire

una grande efficacia sulla teoria scientifica dello Stato, o sulle idee politiche pratiche.

Il maggior merito di Schleiermacher nella filosofia è l'Etica. È vero che il suo fondamento non regge, come sopra abbiamo dimostrato; e infatti come può esser vero un sistema di etica, che non ammette alcun Male nel proprio senso, alcuna pena, alcuna espiazione? Se non che Schleiermacher non solo fece, quanto ai particolari, progredire essenzialmente la cognizione de' rapporti etici, ma pose in luce tutto un lato dell'etica, del quale sino allora non si avea una notizia così chiara e scientifica; cioè, il lato della *particolarità* (individualità), che è l'intimo centro della persona. La libertà delle sfere spirituali superiori, cioè della religione e della scienza, dalla esterna coazione, la tolleranza dell'individuo verso le convinzioni diverse dalle proprie, il valore di ogni individualità nel libero consorzio sociale: tutte queste cose derivano da ciò, che l'uomo nel suo interno ha un lato *proprio*, il quale non ha nulla di comune con altri, e che questo lato è un prodotto primitivo della ragione (di Dio), e come si potrebbe dire, il dritto primitivo dell'uomo, il quale forse verun altro filosofo espose con tanta chiarezza ed energia come fece Schleiermacher. Da ciò deriva altresì l'essere indelebile e lo sviluppo necessario delle individualità dei popoli, e quel pensiero nuovo, non che vero e fecondo sino ad un certo grado, che la stessa diversità della confessione religiosa si fondi non solo nella differenza della verità e dell'errore, ma ad un tempo nella differenza delle individualità. Sviluppando questo lato particolare dell'Etica, Schleiermacher si è fatto grandemente benemerito non solo della scienza, ma anche della nazione; così egli pose il fondamento di quel nobile e bel sentimento di umanità, che deve essere considerato come un frutto proprio della Chiesa e della coltura evangelica; così egli comprese la

libertà nella sua radice più intima e morale, e in quel modo che essa corrisponde direttamente allo spirito alemanno. Quando la libertà non viene fondata nel puro *valore* della volontà individuale come in Rousseau, o nella inviolabilità del possesso individuale come in Locke, ma piuttosto nella individualità morale, allora essa ha non solo una maggiore dignità, ma anche non può, come ne' sistemi di costoro, essere separata dall'etica, dai costumi. Ora quì il difetto di Schleiermacher, come apparisce dall'esame che abbiam fatto innanzi del suo principio, consiste in ciò: che di questo lato essenziale, che egli rappresenta con tanta luce e nobiltà di pensieri, forma un principio esclusivo: che nella sfera religiosa considera anche la negazione delle verità più essenziali come semplice diversità di opinioni individuali, e quindi distrugge la dottrina immutabile, oggettiva dell'evangelio; che nella sfera politica annulla l'interno nesso dello Stato con la Chiesa e con la scienza, volendo non solo la libertà de' culti, ma combattendo anche ogni autenticazione d'una credenza pubblica e nazionale, e simili cose. I due poli del mondo morale sono la verità e necessità oggettiva e la libertà dell'individualità umana: le quali nel nostro stato d'imperfezione riescono a contraddirsi e però devono limitarsi reciprocamente. Il principio della religione dello Stato non può compiutamente attuarsi nelle sue conseguenze, perchè distruggerebbe la libertà religiosa dell'individuo; e la libertà religiosa dell'individuo non si può compiutamente attuare in tutte le sue conseguenze, perchè distruggerebbe la religione dello Stato; importa trovare la giusta misura secondo la vita e il bisogno del tempo. Ora Schleiermacher toglie ad unico principio uno di questi due estremi, la libertà assoluta dell'individuo. La teoria politica di Agostino pone uno stato umano imperfetto, nel quale manca la libertà della vita individuale, e una Chiesa unica attua tutte le conseguenze che derivano

dal suo concetto; la teoria di Schleiermacher pone uno stato di distruzione (la mancanza di ogni credenza nazionale comune), nel quale è un bisogno o una possibilità che la religione sia abbandonata alla coscienza degli individui e alle loro volontarie associazioni. Ma chi propugna come Schleiermacher anche un solo di questi due lati, cioè, quello della libera individualità, con la vivacità e l'entusiasmo d'una convinzione profonda, dimostrando gli elementi etici essenziali che essa contiene, — merita nondimeno ogni considerazione anche da coloro che forse sono chiamati principalmente a propugnare l'altro lato contro la tendenza del secolo.

LIBRO SESTO

FILOSOFIA STORICA DEL DRITTO

SEZIONE PRIMA

GLI SCRITTORI DELLA CONTRORIVOLUZIONE

Loro carattere generale — **Maistre** — **Burke** — **Haller** — **Adamo Müller.**

Fino alla rivoluzione francese le teorie del liberalismo e del sistema costituzionale furono tenute per infallibili e come l'Ideale delle istituzioni politiche; dalla loro attuazione si aspettava, a dir poco, la perfezione della esistenza umana, il dominio della ragione assoluta. Dopochè entrambe furono attuate nella rivoluzione e l'aspettativa non rimase soddisfatta, e seco portarono una lunga serie di mali, anzi di fatti abbominevoli, che però non poteano essere casuali, ma soltanto

la conseguenza dei principî di quelle stesse teorie, nacque negli animi una scontentezza contro di esse e un sentimento concorde di entusiasmo per gli ordini antichi, nel vedere tanta rovina e pel timore dell'avvenire; da ciò derivarono delle opinioni scientifiche affatto opposte a quelle de' due ultimi secoli. Tale è la origine degli scrittori della *controrivoluzione*. Le teorie e i motivi comuni a tutti costoro sono: *la legittimità*, cioè, il potere fondato nella propria autorità (in un senso più profondo nella divina sanzione), opposto alla sovranità del popolo; — la *unità primitiva dello Stato*, opposta alla istituzione di esso, mediante il convento degl'individui e il patto; — la *costituzione organica* fatta di elementi e parti naturali, opposta alla democrazia astratta e al meccanismo costituzionale; — le *corporazioni* opposte allo isolamento assoluto de' cittadini; — l' *ordine tradizionale*, opposto alla rivoluzione e alla pretensione di edificare ogni cosa con la propria ragione. Queste sono in fatto verità immortali, sono i fondamenti dell'edificio politico. Per quanto le applicazioni che gli scrittori controrivoluzionari fanno di questi loro principî non possano in genere essere approvate, pure essi sono interamente fondati. Come la rivoluzione propugna de' postulati veri, così la controrivoluzione propugna principî veri. Quella combatte per ciò che il presente deve acquistare di nuovo dopo grandi sforzi, questa per ciò che deve essere conservato in tutti i tempi.

Nello sviluppo delle teorie questi scrittori hanno per lo più dinanzi gli occhi la imagine del passato e sono compresi dallo spirito delle patrie istituzioni, che la rivoluzione distruggeva senza intenderle; e naturalmente ciascuno trae cotesta immagine dalla storia della propria nazione; perciò essi sono diversi fra di loro. Ed ebbero maggiore efficacia coloro, i quali s'appropriarono e riprodussero questo spirito della storia nazionale, senza alterarlo con concetti particolari e personali. Perciò sono

tre gli scrittori controrivoluzionari che a tutti gli altri sovrastano, secondo le tre nazioni più importanti di Europa: Maistre, Burke, Haller.

Gli scritti politici di Maistre (1) non hanno alcuna forma sistematica, anzi hanno appena un ordine intrinseco; egli tratta diffusamente delle cose più svariate, come uno che in una società tiene una brillante conversazione. Ma la essenza delle sue convinzioni politiche si può esprimere brevemente così: Gli Stati, le costituzioni, i re non sono opera dell'uomo, ma di Dio; e quando l'uomo staccandosi da Dio imprende a stabilirli da sè, in simile temerità si appiglia necessariamente al male, e distrugge invece di edificare. Fra le diverse costituzioni, la monarchia ereditaria è la più perfetta, quella che Dio vuole; e la profondità della sapienza divina si dimostra nella eccellenza e stabilità di questa costituzione, mentre l'uomo seguendo i dettami della sua propria ragione riesce necessariamente a credere migliore la monarchia *elettiva*, la quale non fu buona prova. Una parte necessaria della costituzione perfetta è la nobiltà; la separazione di questo ceto dagli altri come superiore in dritto ed onore, del pari che la scelta delle schiatte che debbono formarlo, è opera di Dio, e però la violazione di quest'ordine è una fellonia. Come corona dell'intero edificio dello Stato, che è cosa tutta temporale, sta l'autorità superiore della Chiesa cattolico-romana e del suo capo, che Cristo istituì direttamente come suo successore, il papa. Ciò che vuole la rivoluzione, la difesa contro l'arbitrio e la ingiustizia, la guarentigia d'un governo legale e che promuova la felicità de' governati, ha un fondamento di verità; ma non può essere derivato dalla plebe,

(1) De-Maistre, Essai sur le principe générateur des constitutions politiques. — Soirées de St.-Pétersbourg.

elevandola, come fa la rivoluzione, sopra i re, ma vuole essere derivato dall'alto, da una autorità anche maggiore di quella de' re. La sottomissione dei principi e de' popoli alla potestà del papa, compirà tutto ciò che la rivoluzione indarno si sforza di conseguire. Il re, i nobili, separati per volontà divina da' borghesi, e la Chiesa come compimento dell'edificio politico: tale è lo spirito dell' antica monarchia francese; e i fautori dell'*ancien régime* non possono certo trovare una formola, che esprima meglio di questa le loro opinioni.

Maistre va innanzi a tutti gli scrittori della controrivoluzione pel sentimento religioso; si può dire, che egli ha un intuito sacro del mondo. Egli vede da per tutto la mano di Dio; ogni cosa è apparecchio e mezzo ai fini ed intenzioni divine; ne' suoi scritti si riconosce tutta quella potenza di sentimento e di fantasia, che i Francesi e gli Italiani sogliono mostrare nella divozione. Al contrario le sue opinioni politiche sono in contraddizione assoluta con le condizioni reali della vita e i veri bisogni presenti: ciò deriva dalla imperfezione del suo concetto etico e religioso. Egli considera la storia terrena e l' ordine terreno tra gli uomini come un regno di Dio, immediato e visibile; e però riconosce la mente e la volontà divina soltanto nelle autorità esteriori, e non altresì nel perfezionamento delle condizioni umane, le quali sono ugualmente governate da Dio, e nell'intima coscienza sociale, la quale è ugualmente un organo della divina efficienza; ma di tutti gli uomini gli uni reggono in nome di Dio e per mandato legittimo evidente, gli altri devono soltanto obbedir loro passivamente. Ciò che emana da questi eletti da Dio è divino; ciò che deriva dagli altri, è ribellione umana; la storia non deve svilupparsi per un processo interiore, ma per una direzione che viene da fuori. Così vi ha una gradazione di poteri e di autorità sino alla suprema; i nobili sono i rappresentanti di Dio

sopra il popolo, i principi sopra i nobili, il clero sopra i principi. Epperò nella sua *reazione* contro lo spirito moderno, certamente profano, egli sviluppa il principio teocratico sino a tal punto, da superare il medio evo, fondando nell' istituzione e sanzione inviolabile di Dio non solo l'autorità suprema, ma anche la interna condizione sociale, la separazione de' due ceti. Ciò che rende possibile e compie la idea di questo sistema è la infallibilità della Chiesa; perocchè tutti gli errori, le ingiustizie e le scelleratezze de' rettori ordinati da Dio non provano nulla contro di esso, finchè consistono in azioni particolari e pregiudizievoli soltanto agli individui isolati, le quali saranno giudicate un giorno da Dio; ma basterebbero a invalidarlo nel solo caso che corrompessero tutta la condizione morale dell' umanità. Ma a questo pericolo provvede la gerarchia, sotto la cui tutela ed autorità devono conservarsi e progredire tutti gli elementi morali dell' umanità (e però anche tutti gli elementi spirituali superiori); la gerarchia non erra mai. Così la teoria della Chiesa è la parte più importante di tutta la filosofia di De Maistre; egli rappresenta un *momento* rilevantissimo nella perfezione di questa teoria. Imperocchè, mentre fino alla rivoluzione francese il sistema papale e il sistema episcopale erano stati fra loro nella massima contraddizione, Maistre fu quegli — ed anzi il primo per quanto io sappia — il quale li armonizzò siffattamente in un principio superiore, da meritare il favore universale de' cattolici fedeli alla loro Chiesa (1). Egli professa co' partigiani del sistema papale la vera supremazia dell' autorità del papa, combatte coloro che sostengono l'autorità del concilio ecumenico essere superiore all' insegnamento e alla persona del papa, anzi nega al concilio ecumenico ogni importanza,

(1) Maistre, Du Pape.

quando è senza il suo capo ordinato da Dio, senza il papa. Ma riconosce anche coi partigiani del sistema episcopale la indipendenza dell' episcopato; egli vuole che il papa non decida sulla credenza senza il consenso del concilio (il papa non senza i vescovi, i vescovi non senza il papa), nello stesso modo che il re d'Inghilterra col suo parlamento fa le leggi; e quindi anche i vescovi appariscono come organi intermedì necessarî, indispensabili del papa, e non già, secondo i partigiani del sistema papale, come semplici cooperatori per l' arbitrario uso o non uso (la teoria dell'*episcopus universalis*). La idea di Maistre è seguita, forse con maggiore sviluppo e precisione, dal più celebre professore di dritto ecclesiastico che abbia la Germania cattolica, Walter; essa domina nella coltura cattolica dell' Alemagna, ed è professata anche dal moderno clero di Francia, il quale in ciò si differenzia essenzialmente dall' antico; lo spirito anticattolico, anzi nella sua intima essenza anticristiano della nuova Francia, lo fece propendere verso il papa. La Chiesa, secondo questa idea, è una monarchia limitata, il papa è sovrano, ma con elementi necessarî che compiano la sfera della sua podestà; e se si ammette il supposto cattolico, che la Chiesa sia questo regno esterno e fatto a modo di uno Stato, essa è anche la sola idea giusta ed organica. Così s'introduce nella Chiesa la pace e l'armonia; così la Chiesa può mostrarsi in campo e combattere fornita di tutto punto le potenze nemiche. Questa teoria di Maistre sulla Chiesa è il suggello della sua filosofia politica e religiosa, e — sia per opera di lui, o contemporaneamente per gli stessi motivi — fu di tanta efficacia sulla condizione pubblica in Francia e in Germania, da non potere essere pretermessa in una storia di filosofia del dritto.

Burke è senza paragone lo scrittore più possente e positivo

della controrivoluzione, anzi uno de' più grandi fra gli scrittori politici di tutt'i tempi. Espertissimo uomo di Stato, egli attinse le sue idee dalla propria esperienza in un paese, che sovrasta a tutti gli altri pel movimento della vita pubblica e la perfezione e ricchezza delle istituzioni civili. La sua teoria politica si fonda nel sentimento religioso; egli ammira sino all' entusiasmo alcuni elementi della civiltà del medio evo, il sentimento cavalleresco dell' onore e della devozione verso qualche cosa superiore all' uomo. Non pertanto non abbandona la sfera de' rapporti presenti e reali della vita, e ne riconosce le condizioni con occhio imparziale; il modo di vedere di Burke è assolutamente pratico; non cerca, a dir vero, un fondamento filosofico, e se il fa, non possiede altri mezzi ed idee che le comuni de' patti costituenti lo Stato, e simili; ma anche di ciò poco si cura; e al contrario è uno de' supremi suoi principî, che quella teoria filosofica de' dritti umani e del popolo, come dell' obbedienza assoluta verso l'autorità, debba essere messa fuori della politica e debba solo decidere il bisogno conforme l' esperienza e direttamente prossimo delle condizioni concrete. Nè ciò merita biasimo; perchè la cognizione positiva delle verità politiche essenziali e il fondarle eticamente, sono due diversi problemi, alla cui soluzione rade volte è chiamato lo stesso uomo. Ma la teoria di Burke deriva da un intuito così puro, ha tale connessione in sè stessa e così s'addentra nell' intima essenza de' rapporti politici, che nonpertanto è anche un' etica o filosofia dello Stato, e non le manca che il nome.

Egli combatte la rivoluzione francese secondo il puro principio della civiltà inglese. L'autorità primitiva del pubblico potere nella monarchia del re, ma nei limiti costituzionali, — la costituzione formatasi storicamente ben ordinata e

composta di ceti, corporazioni, autorità, specialmente la importanza della grande proprietà territoriale — la stabilità delle civili istituzioni, e il considerare la libertà come un fidecommisso de' nostri antenati e non una conquista di oggi — la legittimità e utilità delle più svariate forme politiche — secondo i bisogni e la storia particolare d'uno Stato — la *libertà vera* (virile), consistente in certi diritti determinati e ben definiti e sopratutto la santità de' dritti acquistati : — questi pensieri che dominano *realmente* nella storia e nelle istituzioni inglesi, sviluppati maestrevolmente e con tutta la chiarezza di una cognizione scientifica, formano la sostanza del suo libro immortale sulla rivoluzione francese (1), nel quale tu non trovi la esagerazione e la fantasia *alla medio-evo* di De Maistre. Burke non considera la forma monarchica come un comando divino, ma riconosce ogni forma nel suo modo d'essere; egli non vede nella nobiltà una schiatta eletta da Dio, ma solo una classe politica, importante per la sua grande proprietà territoriale ; non ammette la sottomissione puramente passiva all' autorità; ma la libertà e il dritto de' sudditi , l' attività indipendente della nazione nel formare le proprie condizioni, sono per lui cose tanto naturali e necessarie, quanto l'autorità della monarchia. Anzi legittima persino la ribellione e la deposizione del re nei casi di straordinaria necessità, e solo la rigetta quando apparisce come principio e funzione ordinaria , come emanazione di un' autorità superiore del popolo sul governo. Quanto sono veri e positivi i principî che Burke contrappone alla teoria francese d'allora , altrettanto sono contrarie al fatto molte delle sue sentenze sulle condizioni reali di Francia in que' tempi. Nella prevenzione contro il movimento, il cui

(1) Burke, Riflessioni sulla rivoluzione in Francia, 1790.

motivo intrinseco egli considera come falso, difende anche i mali che esso si fece a distruggere. Anche la sua teoria politica non è senza difetto. Egli combatte gli errori della rivoluzione, dichiarando i fondamenti immutabili dello Stato, che quelli intendono a crollare; ma non si eleva alla cognizione delle vere *idee*, che sono il motivo della rivoluzione, nè comprende come esse richiedano di necessità una teoria politica più ampia; difende i beni che offre lo stato presente della società, ma non vuole quelli che l'umanità si sforza di conseguire ed aggiungere agli altri che già possiede. Egli nega il significato storico universale della rivoluzione, cioè, il cangiamento dello stato civile sulle antiche sue basi, stimandola puro errore e delitto. Così Burke è il più sincero rappresentante del partito conservatore. De' due fini egualmente necessari alla società umana, la conservazione e il progresso, egli intende mirabilmente il primo e l'espone in modo perfetto; il medesimo non si può dire quanto all'ultimo; nondimeno se l'avesse meglio dichiarato senza la mescolanza di certi principî falsi, non si potrebbe avere alcuna ragione di considerare la sua dottrina come essenzialmente avversa al progresso. Essa pecca per difetto, non per errore.

Burke è spesso stato accusato, anche recentemente, di aver prima difeso con entusiasmo gli stessi principî del liberalismo e della democrazia, i quali dopo combattè con eguale energia. Questa accusa si vuol fondare nella sua opposizione durante il primo periodo del governo di Giorgio III e specialmente nel suo scritto pubblicato in quel tempo: — *Pensieri sulla causa del presente malcontento* (1). — Ma nel fatto vi sono

(1) Burke—Thoughts on the cause of the present discontents, 1770. (Works II, 215.)

pochi uomini di Stato che siano rimasti fedeli come Burke alla essenza della loro idea politica dal principio fino alla fine, benchè egli passasse dall'uno all'altro de'due partiti che esistevano in Inghilterra, quando avvenne in Francia improvvisamente la catastrofe storica universale; e l'accusa di apostasia deriva dal frantendere la questione, di cui si trattò in diversi tempi, e specialmente il senso nel quale Burke la comprese. La opposizione, con la quale egli cominciò la sua carriera politica e che si manifesta in quello scritto, è diretta contro la intenzione del re, di stabilire in Inghilterra un governo di corte ed un potere di arbitrio monarchico, distruggendo ciò che era già divenuto una consuetudine costituzionale e facea parte de' costumi della nazione. Ora Burke propugnava appunto questa consuetudine. Egli si oppone alla separazione della corte e del governo (*court and administration*), e non vuole che nel fatto regnino i cortigiani non responsabili che circondano il re, e i ministri risponsabili siano soltanto i suoi strumenti senza volontà; s'oppone alla corruzione dell'elezioni, onde avviene che il re e non il popolo nomina realmente i membri del Parlamento, il quale così si compone di cortigiani. Al contrario encomia l'usanza tradizionale, che il re scelga i suoi ministri dai capi de' due partiti, che costituiscono la unione delle più possenti famiglie nel paese; talchè a questo modo il governo si appoggi alla fiducia della nazione, ed anzi si fondi nella organizzazione graduale di questa, mediante il principio della grande proprietà territoriale. Tutto ciò non è altro che una difesa della costituzione esistente, storica, e ben ordinata dell' Inghilterra, de' *determinati* dritti del popolo inglese, della libertà vera (virile) e però soltanto di que' medesimi principî che egli professa nel periodo posteriore. Nello scritto di Burke non si tratta d'introdurre nuove libertà, di abbassare l'autorità reale sottomettendola al popolo, di dis-

solvere la nazione inglese in una democrazia di perfetta eguaglianza. Non meno leali, cioè, conformi a' costumi costituzionali inglesi sono i mezzi che Burke propone per difendere questi beni esistenti contro le intraprese innovazioni: il rifiuto delle cariche da parte di tutti gli uomini onorevoli, il diniego di votare nel Parlamento fino a che i ministri non rivendichino la loro indipendenza dalla corte, l'avveramento dell' opinione pubblica nei *meetings*. Per contrario egli si oppone risolutamente a tutti i tentativi di cangiare la costituzione per fondare un potere superiore a quello del re, e in questo modo abbattere il governo della corte: le proposte per la maggior frequenza delle elezioni parlamentari, per la esclusione dei funzionari dal parlamento, e simili. Egli sostiene che la costituzione contenga una varietà di elementi così disposti ed armonizzati insieme, che non si possa mutare la più piccola parte senza mutare il tutto, e in generale non si debba procedere secondo la speculazione e i principî astratti, ma solo secondo ciò che mostra la esperienza. Così Burke in questo periodo di presunto liberalismo si mostra uomo di Stato conservativo e nemico di tutti i principî astratti come nel periodo posteriore. Egli avrebbe potuto pubblicare questi *pensieri sulle presenti cause del malcontento e le considerazioni sulla rivoluzione* in pari tempo, se in quell'epoca fosse ancora esistita la parte di corte, e non avrebbe in alcun modo contraddetto a sè stesso. Nè meno egli professò questi sentimenti conservativi quando fu eletto a membro del Parlamento dalla città di Bristol (1774). Anche in questa circostanza dichiarò che la macchina di una libera costituzione politica non è un semplice meccanismo di ruote; ma altrettanto complicata e fragile quanto benefica e preziosa, e che specialmente i veri e legittimi diritti del sovrano sono necessarî alla stabilità e grandezza di essa, e formano come la corona di tutto l'edifizio. Anche i suoi

discorsi in favore degli Americani sono informati dallo stesso spirito (1). Contro la tassa imposta alle colonie per parte della madre patria invoca il diritto e le usanze incontrastabili; non essere mai stato costume, ed essere contrario al dritto pubblico inglese lo imporre de' balzelli senza il consentimento de' contribuenti; considerassero sopratutto gli effetti; gli Americani non potrebbero sopportare di essere sottoposti nello stesso tempo alla tassa ed alla restrizione de' commerci; quindi la necessità di misure conciliative. D'altra parte egli schiva tutte le questioni teoretiche di principî, (*distinzioni metafisiche*) tanto sulla natura illimitata del supremo potere, quanto sulla libertà, come quelle che solo nelle scuole possono essere discusse senza pregiudizio. I politici di poca mente sogliono supporre, che chi non ammette i principî del liberalismo, non può avere alcun sentimento per la libertà e pel dritto, per la stabilità della costituzione dello Stato, per l'ordine nel governo della cosa pubblica, e secondo un tal supposto non si vede altro che contraddizione in un carattere politico armonico e profondo, che conforme alle circostanze si oppone ora al moto rivoluzionario, alla democrazia, alla eguaglianza assoluta delle condizioni — a' *livellatori* — ed ora alla violenza che opprime i dritti ed interessi popolari stabiliti.

La teoria di Haller (2) informata dallo spirito dell' antica costituzione territoriale dell' Alemagna, consiste principalmente nell' attribuire al *potere regio il carattere del dritto privato;* se non che cerca di fondare questo carattere scientificamente. Egli riconosce come causa della rivoluzione la teoria del Diritto naturale nel modo che fu sviluppata da Grozio, e imprende ad

(1) Discorso del 19 aprile 1774, sulla tassa americana.

(2) Haller, Ristorazione delle scienze politiche.

opporle una teoria d'una forma rigorosa e sistematica; ondechè si può chiamare lo scrittore razionalista della controrivoluzione. Tu non trovi in lui, come negli altri scrittori controrivoluzionari, quella varietà d'intuizioni reali e positive, ma, come negli scrittori del Dritto naturale, lo sviluppo logico e conseguente d'un principio supremo secondo tutti i rapporti.

Questo principio si compone di due altri. Prima di tutto egli combatte la teoria dominante, affermando che gli Stati nascono non già mediante la riflessione, cioè la ragione opposta allo Stato di natura, ma che nascono dalla stessa natura: essere legge di natura che il più forte regni, e il più debole obbedisca; che la superiorità da una parte e la necessità o il bisogno dall'altra fonda tutti gli umani rapporti, tanto il rapporto tra l'uomo e la donna, tra il padre e il figlio, tra il maestro e il discepolo, tra il medico e l'ammalato, quanto quello tra il rettore e il suddito. In questa base naturale consiste ogni potere politico, e non in quella, tutta artificiale, del contratto. Tale è il primo principio messo innanzi da Haller per dare un fondamento giuridico-filosofico allo Stato. Il che certo non era di una grande utilità; perchè l'autorità del rettore essendo fondata sulla sua forza e superiorità, deve anche cessare quando egli cessa di essere il più forte. Con la maggior età del figlio ha termine la potestà del padre, con la maturità dello scolaro l'autorità dell'insegnante, con la guarigione dell'ammalato la direzione del medico; nello stesso modo con la forza e potere del popolo ha termine l'autorità del monarca. Così ogni usurpazione sarebbe legittima, anche quella del popolo francese; poichè, se egli non fosse stato il più forte, non avrebbe veramente detronizzato il suo re. Ma Haller aggiunge anche un secondo principio, che è la vera essenza della sua teoria: la signoria che un uomo ha

acquistato con la sua forza o con altra specie di superiorità, la possede come *suo* dritto, pel *suo* proprio fine, e nessuno può più ritorla a lui ed a' suoi eredi. Essa è un *dritto privato*, come qualunque altro dritto privato, e inviolabile solamente per questo motivo, come la proprietà, che si acquista mediante la occupazione e per mezzo d' una superiorità naturale su gli altri, di una superiorità accidentale, ma che, così acquistata, non può più essere ritolta da altri, quantunque avessero in questo momento il vantaggio della superiorità fisica. Quindi la stessa detronizzazione del re, e per lo stesso motivo, non si può difendere ed è un delitto, come la rapina. Così Haller dichiara che ogni pubblico potere nello Stato è dritto privato de' rettori, il quale nacque da loro medesimi, dalla loro forza naturale, e non dalla instituzione divina, esiste per loro stessi e pel loro fine, e non per servire ad un ordine superiore. Così egli crede di avere ristaurata la inviolabilità e santità del potere, e s' imagina che il Dritto naturale e la rivoluzione abbiano errato unicamente nel considerare lo Stato ed ogni reggimento come una cosa pubblica.

Onde si fa chiaro, che il suo sistema altro non è che l' applicazione di questo unico principio della natura giuridico-privata della signoria del governante, e facilmente si comprende ogni asserzione d' Haller; dappoichè in sostanza è una sola e medesima cosa.

Gli Stati sono signorie come le altre, p. e. il potere di famiglia o il feudale, con la sola differenza che essi sono sovrani indipendenti, e non hanno, come il potere del padre di famiglia, un altro potere al di sopra di loro. Questo carattere, e non per avventura la diversità assoluta della loro destinazione, differenzia il potere politico dal potere domestico. Il principe acquista il dominio mediante titoli privati, in ori-

gine, come dicemmo, per mezzo della superiorità naturale (come nell'occupazione), e di poi mediante i titoli consueti: eredità, compra, permuta, donazione, matrimonio. Egli però lo possiede pei suoi fini personali, e per usarne a piacere, come ogni altro diritto: ondechè tutti i così detti negozi di Stato sono soltanto un affare privato del principe; il territorio è suo; egli può dividerlo, donarlo, venderlo, disporne per testamento. I funzionari sono i suoi servitori, come i servi privati di corte o del principe, obbligati soltanto verso di lui in ogni maniera di servigi, come ogni servo verso il suo signore, e non verso le leggi del paese; le tasse sono le sue rendite, la guerra la sua sfida, il governo del paese il suo dritto e non del pari il suo dovere. Egli non abbisogna di usare del suo potere pei fini pubblici, anzi, se non vuole, non ha bisogno di farne uso alcuno; così può p. e. se vuole, astenersi dal concedere a' suoi sudditi l'amministrazione della giustizia, a ciò egli non è obbligato che moralmente, ma non giuridicamente.

Nondimeno Haller è ben lungi dal propugnare il potere illimitato del principe. Egli non riconosce meno i dritti dei sudditi che quello del principe; anzi rigetta persino ogni aggravio da parte del potere principesco contro i dritti naturali de' sudditi, cioè, contro la loro libertà e proprietà personale, appunto perchè a questo potere ei non attribuisce un fine pubblico. I sudditi non sono, secondo lui, tenuti a pagare imposte (dirette) che non si addossino spontaneamente; non sono tenuti a servire nella guerra (nella sfida) del principe, e la coscrizione militare è assolutamente insussistente. E questi dritti de' sudditi sono di egual natura e grado che il dritto del principe, perchè anche il suo dritto non è che dritto privato. Perciò i sudditi, se il principe offende il loro dritto, hanno la facoltà non solo di emigrare, ma anche

di resistere armata mano, nello stesso modo che ogni dritto privato può essere sostenuto con la legittima difesa contro ogni privata violenza. Anzi siffatta omogeneità del dritto principesco e de' dritti de' sudditi lo conduce a questa conseguenza: che ai sudditi debbano competere tutte le azioni, però in grado minore, le quali costituiscono l' amministrazione dello Stato. Quindi riconosce in essi il dritto alla guerra o alla sfida per la propria loro persona, come l'ha riconosciuto nel principe; e crede essere una patente ingiustizia (un risultato del moderno spirito irreligioso) lo inibire la sfida privata e il duello. Ma tuttociò non è altro che una esterna circoscrizione del potere del principe, e non una regola ed ordine interno per moderare l' uso di questo potere; è un limite per la sfera del potere politico, e non un limite per la volontà del principe in questa sfera. Il principe è qui limitato dai dritti de' sudditi, appunto come il proprietario da quelli di servitù e di credito ipotecario. Ma quanto all' esercizio dello stesso potere del principe, cioè al provvedere a ciò che Haller riconosce come oggetto di comune dominio, come p. e. la legislazione civile e la criminale, l' uso delle rendite regali, l'amministrazione della polizia, ecc., non è ammissibile alcun limite che venga dai sudditi e dalle classi, nè alcuna norma costituzionale, che lo determini ed infreni. Principe e suddito fanno ciascuno da sè i propri negozi; quegli non può essere limitato nel suo potere, nè obbligato ad una norma o all' assenso e cooperazione del suddito: questi non può essere soverchiato ne' suoi dritti. — In ciò consiste il carattere peculiare che informa tutta la teoria di Haller, ond'essa contraddice apertamente al concetto moderno dello Stato e alle istituzioni politiche de' tempi presenti.

Lo stesso primo principio d' Haller, che il potere dello Stato si fondi soltanto nella legge naturale del più forte,

pecca di parzialità e perciò non è vero. Il potere così nella sua origine come nella sua durata, si fonda tanto nella coscienza morale, nel dovere e nell' obbedienza, quanto nella superiorità naturale esterna; quest' ultima non può produrre che un potere sopra schiavi, non sopra sudditi. La coscienza della necessità morale della società civile e de' suoi fini, la coscienza di essere soggetti ad una data autorità, la quale si è stabilita in una maniera determinata, sia per la discendenza dai primogeniti, o per la scelta della maggioranza, o per conquista, e quindi il momento della ragione, cioè della morale, è un momento ugualmente essenziale nell' origine degli Stati. Il secondo principio d' Haller, che il potere dello Stato sia puro dritto privato, è del tutto falso. Haller, come gli scrittori del Dritto naturale da lui combattuti, non vede in questo potere un ordine superiore e il fine immanente de' rapporti della vita e delle istituzioni sociali. Così tutte le dominazioni e tutt' i legami giuridici appariscono come interamente omogenei; tutto lo stato sociale si risolve in una congerie di dritti isolati senza unità organica ed intima connessione. Ma sopratutto a questo modo è profanato il potere dello Stato e la dignità del principe; dappoichè l' autorità non è sacra che per la sua etica destinazione; e però questo carattere deve cessare, tostochè l'autorità è istituita non per adempiere a questa destinazione, ma solo a' suoi propri fini ed interessi particolari. Secondo la dottrina di Haller è impossibile quella consecrazione ed istituzione divina dell'autorità regia, che egli vorrebbe difendere dalla rivoluzione.

Il motivo o l' occasione di questa teoria è da cercare nella dottrina del *potere trasmesso* secondo i principî del dritto naturale. Haller considerò come un effetto di quella la rivendicazione di esso potere fatta dal popolo francese, il giudizio del re, e tutte le immanità della rivoluzione. Ora una

tal dottrina gli pare una conseguenza incontrastabile del supposto, che il potere dello Stato abbia l'essere di una cosa pubblica; poichè allora tal potere esisterebbe solo pel popolo e per mezzo del popolo e sarebbe dipendente dalla volontà del popolo. Quindi Haller non vede altro mezzo di opporsi scientificamente alla rivoluzione, che quello di negare questo carattere pubblico del potere dello Stato, cioè di non considerarlo nel suo vero senso come un dritto del popolo e pel popolo, ma come un dritto del principe e pel principe. Ma egli così presuppone coi partigiani della rivoluzione un'idea del tutto erronea della cosa pubblica; perchè questa non è in verità ciò che esiste pel popolo e interamente pel popolo e secondo la sua volontà, ma ciò che esiste pel fine di un ordine superiore e in virtù della propria necessità interna al di sopra del popolo, non meno che del principe. Nè mostra minor povertà di concetti, quando egli non sa pensare un dritto indipendente e inviolabile del rettore, se non come dritto privato esistente pel suo proprio soddisfacimento. Quindi oltre le due teorie erronee della rivoluzione e di Haller vi ha un terzo principio vero, e questo è appunto il carattere pubblico del potere dello Stato nel suo vero senso. Esso non esclude il diritto originario ed inviolabile della monarchia, ma solo l'uso arbitrario.

Haller tolse il tipo della sua teoria dallo Stato del Medio-Evo, e specialmente dagli Stati territoriali germanici; nei quali si trovano appunto que'caratteri che egli loda come i migliori e perfetti negli ordini politici: divisione ed alienazione arbitraria del paese, governo patrimoniale, guerre, rendite, funzionari pel solo principe e nell'interesse del principe; senza coscrizione militare e senza autorità d'imporre le tasse, e finalmente il dritto di sfida ne' privati e la resistenza armata contro il sovrano. Però i territori germanici non erano

Stati nel vero senso, ma soltanto provincie; in origine non consistevano in certa guisa che in altrettante proprietà dello Stato germanico, e lo stesso carattere privato-giuridico non era in essi così spiccato ed unicamente efficace, come si vede nella teoria di Haller, secondo la quale la stessa amministrazione della giustizia è un dritto privato, di cui il principe può usare a suo talento; ma esistevano sempre delle necessità pubbliche pel sovrano. Oltre a ciò ne' territori germanici e in tutti gli Stati d' Europa dal tempo antico in quà, il progresso storico consiste nella continua diminuzione di questo carattere, e la Chiesa in ispecie, come rappresentante di un dominio superiore, cercava già di temperarne dappertutto le manifestazioni e farle cessare interamente. Ora appunto di questo lato biasimevole del Medio-Evo, e che lo stesso Medio-Evo riconobbe come tale, Haller forma una teoria esclusiva; e però il suo sistema considerato nella idea generale altro non è che la caricatura del Medio-Evo.

A torto si rimprovera ad Haller di volere o insegnare l' assolutismo de' principi. La sua teoria è in sè stessa tanto poco *assolutista*, che i principi, se fosse interamente attuata, non potrebbero sperimentarla che come pregiudizievole al loro potere governativo. Ma, stando al risultato, essa conduce certamente all' assolutismo, perchè la libertà de'sudditi e la guarentigia de' loro diritti, che egli loro concede ed in grado eccessivo, nel fatto non sono più possibili al presente, come p. e. la esenzione dalle tasse e dalla coscrizione; e al contrario quelle che sono possibili, anzi necessarie nella moderna forma degli Stati, p. e. il partecipare all' amministrazione della cosa pubblica, sono da lui escluse.

Ondechè se la teoria di Haller non si può sostenere in alcun modo dal lato etico-politico, ha però il gran merito, d' aver fatto comprendere chiaramente e sviluppato egregia-

mente il lato naturale del dritto e dello Stato (1). Circa le cause, gli effetti e le condizioni naturali, tanto del supremo potere dello Stato, quanto della intima struttura sociale della comunità, (corporazioni, signorie territoriali) egli ci fornisce ricche ed eccellenti osservazioni, che tanto in sè quanto a fronte dello spirito d'astrazione, dal quale siamo travagliati a' dì nostri, possono produrre buoni frutti, quando si separino da quel falso principio del carattere privato-giuridico del potere regio, al quale si riferiscono interamente nel sistema di Haller.

Fra gli scrittori germanici della contro-rivoluzione merita ancora di essere particolarmente ricordato Adamo Müller. Il quale essendo meglio istrutto che non era Haller nelle discipline filosofiche, come sogliono essere coltivate in Alemagna, cerca di combattere la rivoluzione filosoficamente. Müller trova la causa di essa nell'astrazione, per cui gli individui si separano e si pongono fuori dello Stato, nello stesso modo che il geometra greco cercava un punto fermo fuori della terra (δός μοι που στῶ) e fa vedere con eccellenti ragioni la insussistenza di questo metodo nella politica. Nella stessa guisa combatte la immobilità de' concetti logici, ne' quali si fonda il Dritto naturale e ad essa contrappone il perpetuo movimento della vita. Se non che il merito di Müller non consiste nella trattazione filosofica, la quale non è che l'applicazione a tutte le parti della politica e del diritto di alcuni concetti tolti dalla prima forma della filosofia di Schelling. Ma in lui sono da notare due pensieri fondamentali: l'elemento divino in tutt'i diritti e stati umani, e la determinazione reciproca ed organica così delle diverse sfere della vita (p. e. del dritto e del benessere) come degli

(1) Cfr. Leo, Abbozzi di una teoria naturale dello Stato.

uomini (dei governanti e dei governati) che esistono in quelle. Quindi fra le altre cose egli mostra una predilezione speciale per il feudalismo. — Questo senso della vita e della realità costituisce il vero pregio di Müller, onde egli si differenzia da Haller e lo supera. Ma per quanto siano veri questi pensieri ed accettabili, Müller non sa formarne un mondo nuovo; egli li contempla soltanto nel passato, nel Medio Evo, al quale però non pensa certamente di ricondurci; ciò che gli manca è l'intuito di questi pensieri, in quanto possono rinascere in un'altra forma proporzionata ai tempi moderni. Quindi i suoi *elementi di politica* sono una polemica profonda e sicura contro le teorie moderne, una delle più nobili apologie del Medio Evo; ma non sono un libro, per la istituzione e il reggimento di uno Stato nell'età nostra. Müller ha un merito positivo meno nella politica che nella economia nazionale. In questa sfera egli non solo oppose resistenza alla teoria dominante, ma veri e fecondi principì, che però meritano maggiore sviluppo e perfezione.

Il difetto comune agli scrittori contro-rivoluzionari è questo: che essi nel sistema rivoluzionario non riconoscono alcun motivo vero, e però devono ammettere di necessità che il passato basti del tutto al presente e all'avvenire; il che è falso, perchè se bastasse, non sarebbe avvenuta nessuna rivoluzione. Questo difetto è più visibile in Haller, perchè egli appunto combatte il motivo più vero della rivoluzione, cioè, quello di elevare il potere dello Stato dal carattere patrimoniale al carattere pubblico e politico.

SEZIONE SECONDA

SCUOLA STORICA IN GIURISPRUDENZA

Della cognizione storica in generale, come pregio peculiare de'nostri tempi. — Idea fondamentale della scuola storica in giurisprudenza. — Sviluppo di questa idea nella trattazione scientifica del diritto positivo — nella legislazione — nella filosofia del diritto e nella politica.

Il nostro secolo ha un pregio particolare, che differenzia tutta la sua civiltà da quella de' precedenti, cioè, la *conoscenza storica*. Egli ha l' intuito de' tempi passati, in ciò che contengono di *proprio* e nella loro precisa diversità dal presente; le epoche differenti, anzi le differenti nazioni che in esse fiorirono, hanno ciascuna un modo *proprio* d' intendere i rapporti concreti della vita, un tipo ed un fine proprio, al quale indirizzano tutta la loro attività. In ciò consiste il loro *carattere etico-ideale*, si chiami come meglio talenta, *maniera di pensare*, *spirito*, *individualità*, o secondo la espressione scientifica di Hegel e Schleiermacher, *coscienza* d'un'epoca e di un popolo (1). Da esso procedono i caratteri peculiari

(1) In questo senso speciale Hegel parla di una coscienza *greco-romana*, d'una *coscienza germanica*.

della lingua, della scienza, dell' arte, de' costumi, del diritto; e questo processo ha luogo con tale necessità ideale e tutti questi elementi si determinano in guisa tra loro reciprocamente, da apparire come una grande ed indivisibile manifestazione d' un principio interiore e vivente. Con questo nuovo pensiero non è più possibile il mal vezzo di trasportare nel passato i rapporti e le idee morali del presente per illustrare le epoche anteriori, nè di spiegare i grandi fatti delle nazioni derivandoli dalla riflessione e dalla intenzione; in una parola non è più possibile il concetto prammatico, come è stato esposto di sopra (Libro V, Sez. III). Ma il nostro secolo non ha meno l'intuito di tutti i tempi passati, in ciò che contengono di *comune*, nella loro connessione. Tutta la storia del genere umano, dal principio sino a noi, non è che una continua tradizione e progresso di stati e di idee; il presente non è che un *momento* in questo fiume perenne della vita; esso è determinato dal passato in ogni sua parte, e però non può esistere separatamente nè cominciar sempre di nuovo così nelle istituzioni come nel pensiero, nè essere compreso veramente, quando si tralascia di esporre la sua genesi dal passato. Tale è l'*idea e la conoscenza storica*, di cui noi possiamo gloriarci, come del maggior pregio della civiltà nostra, in paragone di tutte le generazioni che ci hanno preceduto. La sua esplicazione nella scienza del diritto forma a *scuola storica de' giuristi*, come è stata fondata secondo il primo esempio di Hugo da Savigny e Niebuhr ed estesa da Eichhorn anche al dritto germanico (1).

(1) Oltre l'opera di Savigny: « Sulla vocazione del nostro secolo per la legislazione e la scienza del diritto », nella quale la idea storica del diritto è esposta ne' suoi elementi essenziali, si possono confrontare generalmente le opere de' citati scrittori.

L'essenza della scuola storica in giurisprudenza è la *idea dell' origine del dritto*. Il dritto è un lato della intera vita di un popolo, il quale si connette inseparabilmente con gli altri lati e forme diverse in cui si manifesta l'attività di quello, come la lingua, i costumi, la scienza. L'origine vera del diritto, come di tutte queste forme, non è nella scelta e nella riflessione, ma in un senso ed istinto immanente, nella coscienza d'un elemento necessario, la quale diventa manifesta e pubblica nella realtà dell'elemento stesso, nella pratica, e prende il più delle volte una forma stabile nelle azioni simboliche. Di poi, siccome si sviluppano più ampiamente i rapporti giuridici, i giurisprudenti compongono uno stato a parte, il quale si occupa di esporre scientificamente e ridurre in proposizioni pratiche e particolari quelle massime fondamentali derivate immediatamente dalla coscienza nazionale. Così dal principio dell'elemento *nazionale* si forma naturalmente un elemento *tecnico*. Finalmente a tutto ciò si aggiunge anche la legislazione, per ordinare i singoli rapporti giuridici, secondo il bisogno, e non per creare di nuovo l'intero stato giuridico. La classe de' giurisprudenti e gli stessi legislatori non sono che l'organo della coscienza nazionale, e non fanno che perfezionare i suoi prodotti o dare una forma determinata (precisa) alla tendenza che ella ha di svilupparsi. Onde avviene, che essendo il diritto una emanazione della coscienza nazionale, sia direttamente, sia per opera de' giurisprudenti e del legislatore, progredisce continuamente nello stesso modo che le condizioni esteriori e lo spirito della nazione, e non può nè essere separato dal passato, nè divenire un ostacolo pel futuro. Tale è il processo del diritto nella vita di tutti i popoli; tale è la sua genesi vera e naturale, da cui non dobbiamo scostarci (questo è senza dubbio il risultato finale dell'opera: sulla *Vocazione*) anche ne' tempi di libera rifles-

sione, ne' quali siamo mossi quasi nostro malgrado a fare il contrario. Quindi le teorie fondamentali della scuola storica sono: la connessione del dritto col popolo e con la coscienza nazionale, la sua prima origine senza riflessione, spontanea, il postulato della continuità nel progresso delle sue forme.

A questo modo la scuola storica si oppone a tutta la coltura anteriore e particolarmente all' idea prammatica, secondo la quale tutte le norme ed istituzioni giuridiche nacquero dalla riflessione e dall' intenzione a questo e quello scopo, ma non meno agli scrittori del *diritto naturale*; poichè questi fondano il dritto in un principio universale (astratto), senza alcuna connessione con tutti gli altri elementi della vita d'un popolo, e lo vuole cosiffatto, che come razionalmente necessario si applica a tutti i tempi e quindi più non ammette ulteriore sviluppo.

Questa opposizione ha anzitutto il suo effetto nel modo di trattare scientificamente il dritto positivo; e quì tra' difensori dell' antico metodo è da notare particolarmente Thibaut. Questo sommo civilista rappresenta la coltura antica nella sua maggior perfezione; ma non era capace di comprendere la nuova; in lui prevaleva il concetto e il metodo dell' antico Diritto naturale, come si vede tra l' altre cose dalla forma astratta del suo sistema; nè meglio comprendeva la idea prammatica. Anche Feuerbach deve esser mentovato siccome corifeo della scuola antica.

Le diverse direzioni cominciano a separarsi nella teoria *delle fonti del diritto*. Mentre l' antica scuola, considerando che la legislazione è l' unica via d' introdurre il diritto con intenzione e coscienza, la reputa anche siccome la vera ed unica sorgente del diritto medesimo, e la consuetudine e la tradizione valgono come *fonti* non in sè stesse ed assolutamente, ma solo in conseguenza della permissione del legis-

latore; per la scuola storica al contrario la fonte originaria e principale è la consuetudine o il costume, perchè in essa si manifesta appunto la potenza istintiva e senza intenzione, della coscienza giuridica d'un popolo; anzi la stessa autorità del legislatore non è per lei che emanazione d'un diritto consuetudinario, cioè del rapporto dell'imperare e dell'obbedire conforme alla costituzione dello Stato, il qual rapporto presso tutti i popoli si forma in origine dall'uso e non dalla legge. Ma ciò non sarebbe che una differenza in una teoria speciale, quantunque molto importante; se non che *tutto il metodo della scienza del dritto* mutò con la scuola storica. Prima di questa scuola il metodo era puramente *dogmatico*; imperocchè tutte le norme del dritto essendo considerate come atti liberi e riflessi del legislatore, non bisognava far altro, che chiarirle tali quali erano nel momento stesso che venivano pubblicate. Allora tutta l'opera della scienza consisteva in parte nell'inferire dalle regole del linguaggio e da'presunti motivi legislativi la volontà del legislatore, in parte nel recare in un ordine esterno tutta la somma delle leggi mediante certe categorie logiche, che non hanno alcuna relazione col contenuto concreto e particolare, come p. e. soggetto, oggetto, acquisto, perdita, esercizio dei diritti, e che perciò si applicavano ugualmente a tutte le materie giuridiche. La scuola storica operò sotto un duplice aspetto una salutare riforma. In primo luogo stabiliva *un concetto più profondo del diritto*; invece della volontà del legislatore, che oltre a ciò ha importanza solamente pel dritto scritto, ella toglieva a primo principio e regola universale piuttosto i concetti e caratteri stabili del diritto, contenuti nelle istituzioni di questa natura conforme alla diversa coltura nazionale (romana o germanica), per modo che la presunta volontà del legislatore non appariva che come un principio se-

condario, essendo essa solamente applicabile alle disposizioni speciali e anche spesso conosciuta col solo mezzo di quella profonda considerazione. Seguendo questo metodo, ella rinunziò a quelle vuote, universali ed uniformi classificazioni logiche per comprendere la materia del diritto, e cercò in ogni materia l'ordine interno, che risulta dal contenuto particolare e dal significato della istituzione correlativa e richiede per ciascuno un modo particolare di considerazione. Tutto questo fu fatto realmente da Savigny e dai più valenti fra i suoi seguaci senza che si rendessero ragione di quello che facevano; ma fu l'effetto naturale dell'avere abbandonato il metodo puramente logico ed esterno e dell'intuito potente della vita, che già in loro era ridesto. Si confronti p. e. il sistema delle istituzioni e della storia del dritto di Savigny (pubblicato da Pernice) col sistema di Thibaut. Quì non si tratta soltanto della naturalezza e bellezza dell' ordine scientifico, ma della giustezza de' risultati pratici. Quando p. e. Thibaut discorre dell'istituto specifico dei rapporti di proprietà, del possesso, sotto la categoria generale dell'esercizio dei dritti, o dello istituto specifico del dritto di azione, della cessione, sotto la categoria generale dell' abbandono de' dritti; tutto ciò non solo è disordine e confusione, ma conduce anche a conseguenze erronee, p. e. ad applicare ciò che è stabilito sulla cessione dell' eredità alla cessione delle azioni. — In secondo luogo questa scuola ha fondato *il metodo storico nella trattazione della scienza del diritto*; e questa è la riforma che ella imprende con piena coscienza ed intenzione, è una riforma radicale, che consegue necessariamente dalla intelligenza del processo continuo, al quale è sottoposto il diritto come tutti gli stati umani. Non si può certo contrastare che anche prima vi era una storia del dritto, e si aveva in gran pregio; se non che veniva sempre considerata come semplice *sussidio esterno*, del quale si faceva uso per conoscere i motivi

e le intenzioni del legislatore dalle circostanze, in cui egli fece la legge, e al quale si può nuovamente rinunciare, tostochè questo scopo è conseguito; nello stesso modo, che la cognizione della lingua latina è *un mezzo esterno* per aiutare la intelligenza del *corpus juris* romano, e se ne potrebbe far senza, quando si avesse una buona traduzione, perchè ciò che importa di sapere non è la lingua in sè stessa, ma in quanto serve a comprendere la materia. La scuola storica al contrario, conforme a quella idea del processo continuo, considera la storia del dritto come *un lato essenziale* della stessa giurisprudenza. I giuristi delle scuole anteriori si rappresentano la storia ed il passato solamente come causa *transitoria* del presente; questo è un semplice effetto, il quale tostochè è prodotto, non ha più che fare con quella causa, e certamente nell' esercizio del dritto non si tratta che di ciò che è attuale, vigente. Secondo questa maniera di vedere Feuerbach dice (1): « La storia ci spiega il modo, onde una cosa *si produsse* a poco a poco; ma *come essa sia e che cosa sia*, non si può apprendere dalla storia; ciò che appartiene alla storia è già morto alla vita. » Ma il passato non è soltanto transitorio; esso è causa *immanente* del presente, e *come* passato, come ciò che è stato, è ancora contenuto nel presente. La condizione presente del diritto, nel suo contenuto essenziale e senza pregiudizio degli elementi che di nuovo si possono aggiungere, è la somma de' concetti ed istituti giuridici anteriori, il cui vero senso ed applicazione non può cercarsi che nel significato, che avevano nell' epoca del lor nascimento. E di ciò abbiamo un esempio decisivo nello stesso concetto supremo della nostra *pratica:* in quello del *gius comune*. Tutti gli effetti presenti di questo concetto, sono nondimeno anche effetti di un concetto passato; poichè la sua causa più non ap-

(1) Feuerb. Prefazione a Borst sull'*onere probatorio.*

partiene alla nostra vita, e perciò noi stessi non possiamo mutarlo; egli è inalterabile, immobile, come ogni cosa morta, e nondimeno ha un' efficacia reale nel presente, e non si dà rapporto giuridico, che egli non determini. Ora, secondo questo pensiero, solamente la storia del dritto *vigente* può essere una parte della giurisprudenza, poichè essa sola è immanente nella esistenza del diritto medesimo. Volere nello stesso modo anche una storia del diritto indiano e persiano ecc., o considerarla come più utile di quella del diritto romano, come fecero Thibaut e Feuerbach, non è possibile che quando si stima la storia del diritto non come una parte essenziale dello stato giuridico, ma come un mezzo di coltura in generale. Quindi Savigny ha ragione di dire, che noi dobbiamo limitare i nostri studi storici al diritto romano ed al germanico.

Da tali elementi scientifici la scuola storica derivò quella profonda cognizione del nostro diritto vigente, romano e germanico, della quale prima non si aveva alcun presentimento. A Savigny appartiene principalmente il merito di aver ristaurato il vero senso del diritto romano, il quale dopo l'antica scuola francese era mal compreso od alterato nelle idee moderne, e però s'era smarrito; ed Eichhorn con forza veramente erculea ha fatto tali ricerche nella vasta ed intricata materia del diritto germanico, che insino ad ora non si è andato più oltre, quanto alle cose essenziali. Chi voglia giudicare senza affetto di parte dovrà riconoscere, che la scuola storica, e non solamente quelli che vennero dopo, ha prodotto una compiuta e salutare riforma nella scienza del diritto, e tale forse che nessun tempo ha fatto il simigliante. Al presente non vi ha alcuno scrittore di diritto civile, sia che si confessi partigiano od avversario della scuola storica, il quale tratti il diritto romano alla maniera di Thibaut, e non segua da per tutto l'esempio dato da Savigny nella sua opera sul *possesso*. Nè con ciò vogliamo dire che muovendo dal principio della

scuola storica non sia possibile di riuscire ad una falsa via ; il fatto mostra il contrario. Perchè quando si considera , come fa la scuola storica, lo sviluppo vario e continuo del diritto come un *tutto* e però si ammette che alcun periodo del dritto romano e germanico non sia senza effetto nel nostro stato giuridico, si è tentati naturalmente di fare lo stesso giudicio di tutti i periodi e di studiarli e dichiararli con eguale zelo. Quindi la micrologia e l'antiquaria s'introdussero sotto molti rapporti nella giurisprudenza; quindi la stima esagerata delle scoperte storiche, paragonate specialmente a' risultati del metodo dogmatico-pratico nella cognizione del diritto vigente. Il che certo è un gran male; ma, non che essere una conseguenza necessaria dello scopo e del metodo, che la scuola storica assegnò alla scienza del diritto, è derivato unicamente dal falso uso che ne fecero i cultori di essa. La giurisprudenza sarà sempre una scienza pratica; ella deve essere applicata alla vita ed al presente; il suo ultimo fine è la amministrazione del diritto e della giustizia, al quale dev'essere sempre subordinata quella soddisfazione contemplativa, che lo spirito cerca nella storia del diritto. È vero che all'indagine storica del diritto, considerata in sè stessa, non si può prescrivere alcun limite, specialmente perchè non è possibile prevedere in quale connessione essa sarà ancora col presente. Ma quanto allo studio universale ed alle esposizioni dottrinali è desiderabile una misura, e questa è, che non si vuole imparare la storia del dritto, ma conoscere il dritto storicamente. Prima di tutto però si richiede, che l'interesse, al quale adempie chi coltiva la giurisprudenza, sia sopra ogni altro interesse pratico, la giusta applicazione del diritto vigente. Quanto all'accusa che si è mossa particolarmente contro Savigny di avere terminato la sua esposizione del diritto romano col *corpus juris* giustinianeo, specialmente nella sua opera sul *Possesso*, e che la sua storia di questo diritto sia piuttosto letteraria che dottrinale, è certo che egli

stesso non l'ha respinta, nè negato che quì vi ha una lacuna che altri cercarono di riempire; così una tale accusa, che ora non importa di esaminare se sia giusta materialmente, non significa altro se non che un uomo solo non ha potuto bastare a tutta la scienza del diritto. E tanto meno può essere un criterio per giudicare l'indirizzo universale, che la scuola storica ha dato alla giurisprudenza, quella predilezione pel diritto romano sopra il germanico, la quale si osserva in un altro corifeo di questa scuola. L'obbiezione principale che le hanno fatto i rappresentanti dell'antica scuola, è di non essere *pratica*. In ciò havvi qualche cosa di vero. La schietta intelligenza del diritto romano - ed anzitutto si tratta della sua applicazione, - contraddice alla pratica, perchè questa sotto molti rapporti è fondata nella falsa intelligenza di esso diritto. Questa opposizione è necessaria; è cosa naturale, che un concetto più profondo, il quale dovrà riformare la pratica, apparisca come opposto ad essa, finchè in essa non si trasformi. Ora vi sono certamente non poche istituzioni, derivate da questo difetto nella intelligenza del diritto romano, le quali però non possono essere sacrificate alle fonti scritte, perchè servono ad un bisogno reale e proprio delle nostre presenti condizioni. In questo caso può spesso avvenire, che coloro i quali hanno la vera cognizione del diritto romano cerchino di abbattere tali istituzioni, e che un giureconsulto, come Thibaut, il quale si è profondato nella dottrina e nella pratica, quali erano negli ultimi tempi, senza alcuna conformità con le fonti, le difenda come una necessità reale della vita e dell'uso. Ora dall'idea storica non consegue, che le norme d'un tempo anteriore debbano essere applicate a quello, in cui la potenza vivente e creativa del diritto ha già prodotto e stabilito un altro stato della coscienza sociale, un'altra forma delle condizioni civili; ma piuttosto consegue il contrario (1), e questa contraddi-

(1) Savigny, Pandette I, pag. 93.

zione non apparisce che nel primo stadio della trattazione del diritto conforme al principio storico ed alle fonti. Compiuto questo stadio, anche rispetto al diritto germanico ed alla moderna *dottrina*, la idea storica conduce appunto a separare ciò che nella pratica attuale è realmente una forma nuova e ciò che non è altro se non incapacità scientifica. Così p. e. è fuori dubbio che Savigny, quanto alla istituzione del possesso, ha tolto ogni valore alla pratica antica, e Thibaut che trattava la stessa materia, non ebbe potere d'impedire questa mutazione. Ma appunto la continuazione dell'opera di Savigny secondo la essenza dell' idea storica, specialmente nella sfera del diritto canonico e della procedura, ha dimostrato, quali disposizioni della pratica, sebbene deviino dalle fonti romane, devono essere conservate.

Questa è la grande riforma che la scuola storica ha prodotto nella trattazione scientifica del dritto positivo. Se essa dovesse sempre esistere come scuola, quale è stata nel suo primo apparire, ciò sarebbe certamente un male; perchè allora riuscirebbe a tutte quelle imperfezioni, a tutti quei giudizî parziali, a cui ella è tentata di abbandonarsi per la natura stessa della cosa nella lotta contro l' antica coltura (1). Se non che quì non si tratta d'una scuola nel vero significato della parola, con termini tecnici, maniere ed assiomi suoi proprî, ma piuttosto di una radicale ampliazione, d'una vera emancipazione dello studio del dritto. Non è da intendere, come se stessero a fronte due partiti di giurisprudenti; ma che la presente giurisprudenza si oppone alla passata per una cognizione più vasta e profonda.

Nè l' opposizione della scuola storica verso l'antica coltura concerne solamente la trattazione del dritto positivo; ma anche

(1) Savigny Pandette I, p. XVI.

il perfezionamento del dritto in generale e della legislazione. Secondo l'idea antica il legislatore apparisce come creatore e signore dello stato giuridico, può ogni giorno darci un nuovo dritto, che non ha alcun nesso coll'anteriore, ma si spiega da sè; egli deve far ciò, sia, come vogliono gli uni, per istabilire lo stato giuridico assolutamente razionale, sia, come vogliono altri, per rimuovere le difficoltà e impedimenti dello stato giuridico presente, prodotti naturalmente dalle fonti straniere e dalla moltiplicità degli statuti particolari. Quest' ultima opinione è propugnata specialmente da Thibaut nel suo trattato « *Sulla necessità d' un codice civile universale in Germania.* » Secondo la scuola storica al contrario il legislatore è soltanto l'organo della coscienza giuridica nazionale; egli deve lasciare che si compia il perfezionamento del dritto mediante altri organi, come la consuetudine e la giurisprudenza, e solo quando si avvede che queste divengono incerte, o sono in contraddizione coi bisogni immedjati della vita, deve venir loro in aiuto. E però tutta l' opera della legislazione si riduce a prescrivere delle disposizioni o materie particolari; essa non deve rinnovare tutto lo stato giuridico, nè quanto al contenuto, cioè, variando nell'insieme e perciò senza motivo speciale, le norme invalse fin quì, nè quanto alla forma della loro autorità, cioè, riducendo tutto il dritto invalso finora ad un codice, per modo che oramai solamente l'ammissione nel codice decida della validità e del senso delle disposizioni giuridiche: la *codificazione*. In questo senso Savigny si oppose a quella proposta di Thibaut. Egli vuole che si consegulsca principalmente la unità nazionale dello stato giuridico in Germania non per mezzo di una codificazione comune, ma per mezzo d' una coltura scientifica e d' una pratica comune; e il momento che egli oppone anzitutto alla codificazione, mentre nega al nostro secolo la *vocazione* di costituirlo, è l' *elemento tecnico*, o, come io amerei

meglio chiamarlo, la *struttura del dritto*. I suoi argomenti, ricavati specialmente da' recenti tentativi di codificazione, intendono a mostrare, non già che siano state fatte delle disposizioni ingiuste e contrarie allo scopo, ma che nè si comprendano le idee giuridiche dello stato presente, nè se ne scelgano altre in lor vece con la debita chiarezza, e che siansi accettate nel codice idee così incerte ed indeterminate, che in pratica devono indurre confusione. Un tal procedere egli lo chiama con Bacone *ex vinculis sermocinari*. Essere quindi condizione indispensabile de' nuovi codici una chiara cognizione delle idee giuridiche presenti; ma, se questa esistesse, appena vi sarebbe più bisogno d' un nuovo codice. Ora gli avversari della scuola storica l' hanno combattuta principalmente da questo lato, dicendo che ella intende lo stato giuridico come una pura produzione della natura, come una specie di *vegetazione*; il diritto non essere, secondo quella, che un fatto naturale, che cresce e si sviluppa come una pianta, senza che la intelligenza umana vi abbia alcuna parte, e non riesce a bene, se non quando è abbandonato a sè stesso. Ma ciò non è realmente la teoria di questa scuola. Essa non vuole escludere la intenzione e la coscienza nel progresso del diritto; ma ha per norma questi due principî; cioè, in primo luogo, che il diritto in ogni popolo non abbia il suo cominciamento, la sua origine primitiva nella riflessione, ma cresce e si esplica realmente dalla natura; in secondo luogo, che col volgere del tempo questo prodotto naturale nato in origine spontaneamente o tramandato di generazione in generazione, divenga come il *substratum* della formazione libera e riflessa del diritto, la quale perciò non comincia in una maniera assoluta, nè è senza materia o puramente *formale*. Secondo questa idea si dovrebbe opporre non già la spontaneità naturale dello sviluppo alla legislazione, ma la legislazione fondata negli elementi tradizionali alla legislazione as-

soluta, che fa astrazione dalle condizioni presenti e positive. Nel far valere questo pensiero a fronte del sistema dominante, la scuola storica ha forse mostrato una eccessiva avversione contro la potestà sovrana, in quanto che ordinando le leggi, riflette, delibera e vuole. Ma la sua polemica contro la idea e il modo della codificazione, che erano in gran favore, è del tutto fondata; e per vedere in modo certo e sicuro che ella ebbe ragione di combattere Thibaut e di non riconoscere in *quel* tempo alcuna *vocazione* per la legislazione, basta solamente notare: che una codificazione per la Germania, se allora avesse avuto luogo, secondo la osservazione verissima di Blunschli, sarebbe stata fatta nel senso assoluto del diritto romano come era compreso in quel tempo, e così avrebbe, se non impedito, almeno ridotto quasi a nulla il potere della cognizione del diritto germanico sullo stato giuridico, la quale d'allora in poi ha acquistato una nuova vita. Oggidì alle questioni: se sia da preferire la legislazione o lo sviluppo scientifico, la legislazione comune germanica o la particolare locale, se il contenuto delle leggi debba essere romano o nazionale, germanico? non si può più rispondere *in abstracto* dalle persone assennate; ciò che importa da per tutto è di considerare gli oggetti e i bisogni determinati e di fare che la conoscenza legislativa sia matura, certa e precisa. La scuola storica ci ha affrancati dal metodo schematico e meccanico di intendere lo stato giuridico e dischiusa la via per comprendere e giudicare imparzialmente la vita reale in tutta la sua ricchezza e ne' suoi bisogni particolari; ma perchè frutti veramente, fa d'uopo che la sua teoria non divenga anch'essa uno schema, ma si adatti alla realità ed ai bisogni della vita (1).

(2) Cfr. su tutto ciò la presente opera T. II, I libro § 16 e p. 401 e seguenti.

La scuola storica, particolarmente i suoi più illustri rappresentanti, non si occuparono della *filosofia del diritto*. E veramente, come scuola di giurisprudenza positiva, ella non dovea occuparsene; ma a ciò si aggiunse forse un altro motivo, ed era un'intima ripugnanza per questo genere di studî, perchè ella attese principalmente a combattere una erronea filosofia del diritto e la falsa fiducia, che in quella si riponeva. Ella era formata di valentuomini, il cui merito peculiare consisteva nel comprendere come per intuito immediato la vita e la storia in tutta la loro ricchezza, ad applicare la norma morale con criterio sicuro, ma non già nel risolvere tutta questa cognizione in concetti e fondarla nella deduzione metafisica. Così questa parte della scienza del diritto non fu coltivata dalla scuola storica. *La filosofia del dritto positivo* di Hugo non può essere in generale stimata come un prodotto della scuola storica, e nemmeno come un documento della fede filosofica di questa scuola. Questo libro è prezioso nella sua polemica e ricco di osservazioni giudiziose ricavate dalla realità della vita, ma del tutto oscuro quanto al principio. In grandissima parte Hugo segue il metodo prammatico, tralasciando ogni regola etica e giudicando solamente secondo la *finalità* (conformità col fine); da ciò nascono quelle brutte apologie della schiavitù e della tortura; da un'altra parte applica la regola della *razionalità*, senza che dica espressamente o almeno si possa vedere dalla stessa applicazione, che cosa intende per razionalità. Questo libro non contiene alcun vestigio di ciò che si può chiamare il carattere proprio della scuola storica; cioè, la idea della individualità e destinazione morale delle nazioni e dello sviluppo continuo e tradizionale del diritto; ma vi domina ancora lo spirito dell'antica coltura, il quale però quì distrugge scetticamente tutte le sue produzioni.

Questo difetto di una fede filosofica fu sovente causa di

errori nell' interno della scuola e di falsi giudizi al di fuori. Cioè a dire, si suppose che ella non ammettesse alcuna regola etica assoluta del diritto, ma soltanto una regola relativa e proporzionata alla diversità di condizioni e di coltura, o che ella credesse vana e da schivare ogni ricerca scientifica (filosofia del diritto) di quella regola. Ma ciò è contrario allo spirito di questa scuola. Il quale non consiste nel rinunziare ad ogni giudizio morale sulle leggi ed istituzioni, ma nella coscienza, che questo giudizio si fondi non nei puri concetti razionali e principì astratti — ne' quali insino a quel tempo lo cercava la filosofia — ma in tutta quanta la cognizione umana; e particolarmente che debba ad un tempo derivarsi dallo stesso sviluppo storico; che, presupposti i criterì universali della giustizia e della moralità (Sittlichkeit), tutta la *individualità tradizionale* delle leggi e delle istituzioni progredita nel volgere de' tempi sia un elemento moralmente obbligatorio, il quale non si possa mettere da parte senza necessità, ma bisogna sempre seguire come norma nel perfezionamento del diritto. La scuola storica non rigetta la regola morale assoluta; ma nega solamente ciò che allora si considerava come il contenuto di questa regola, e fa valere la regola relativa o piuttosto individuale che fino allora era stata trascurata (1). Il principio essenzialissimo di questa scuola, quantunque ella non l'abbia espresso, anzi sia forse ignoto a' più, è una profonda verità filosofica, cioè, il riconoscere nella storia una intelligenza vivente, un governo divino. Quindi il rispetto di *ciò che esiste*, la moderazione e cautela nei cangiamenti, il pensiero e considerazione di una potenza superiore, dalla quale bisogna attendersi le cose migliori e più essenziali. In ciò consiste la *pietà* considerata nel suo motivo più intimo; e tale è quella sollecitudine per la storia,

(1) Vedi quest'opera, lib. II, sez. II, § 64.

la conservazione di ogni istituto particolare e proprio, e quel sacro terrore, che ci si apprende nell'animo innanzi a tutto ciò che è avvenuto senza nostra cooperazione. Lo stesso pregio considerevole e sostanziale, che si attribuisce alla totalità dei particolari sulle disposizioni del diritto positivo nel passato e nel presente, presuppone un nesso cosmico, secondo il quale non una legge logica, ma la personalità e la libertà è la causa suprema d'ogni esistenza (1). Quindi Thibaut nella sua ultima opericciuola, piuttosto piccante contro la scuola storica, non senza ragione la chiama *pietista*.

Adunque la scuola storica ben lungi dal mettere da parte la filosofia, cioè, l'etica del dritto, contiene piuttosto un nuovo e più profondo principio filosofico; se non che questo si riferisce solamente al modo, come il dritto nasce, e dev'essere introdotto e perfezionato, e non al contenuto, cioè le giuste e morali istituzioni e leggi. Ella non esclude una teoria filosofica intorno a quest'oggetto, ma però non ce ne presenta alcuna, ella non fa che darci un elemento d'una filosofia del dritto. È vero che questo elemento è come un raggio che deriva dal tutto della vera filosofia del dritto, per modo che ogni sistema di questa parte della scienza non fa buona prova, se non lo contiene e non si accorda con esso. Ma ciò non vuol dire, che questo tutto della filosofia del diritto debba essere fondato unicamente nei principî della scuola storica; esso deve derivarsi da altre fonti. Epperò, quando si considera il fine proprio della scuola storica, non si può biasimarla, perchè non professi espressamente alcuna fede filosofica, e la dottrina filosofica, che nel fatto propugna, si riferisca non già al contenuto del diritto, ma soltanto alla origine. Il vero difetto consiste nella natura parziale del suo concetto fondamentale;

(1) Vedi quest'opera, tomo II, lib. I, § 12.

secondo il quale ella non mette in mostra che un solo lato del diritto, cioè, come si produca dalla coscienza nazionale, e non dichiara con egual misura l'altro lato, cioè, come la coscienza nazionale sia governata e mossa da una potenza superiore, dall'Ethos, e però debba essere giudicata ed indirizzata secondo questa norma; e per conseguenza la scuola storica non considera i giureconsulti ed i legislatori che come organi e rappresentanti della coscienza nazionale, e non già del diritto come tale, di quella potenza autonoma e superiore (1). Questa è forse la cagione, perchè la scuola storica, se non in massima, almeno nel fatto, vuole il progresso spontaneo del diritto a norma delle consuetudini in opposizione all'ordinamento di esso per opera della riflessione e del potere.

Siccome la scuola storica non ha alcun principio filosofico *(materiale)* del diritto, così non ha alcun sistema politico; ma ciò non ostante ha un carattere politico. E sotto questo aspetto è sopratutto della massima importanza la sua teoria fondamentale sulla origine del diritto: tali sono quel profondo rispetto verso *ciò che esiste*, quella moderazione nei cangiamenti, per modo che ogni generazione non debba che contribuire la sua parte all'opera di tutti i tempi e nessuna possa fondare e rinnovare interamente l'edificio della società umana. Così ella può riguardarsi come il più vivo contrapposto non solo della rivoluzione, ma anche dei veri scrittori controrivoluzionari. La scuola storica non cadde nel difetto di De Maitre, il quale vedeva la mano di Dio solamente nelle azioni delle autorità pubbliche e particolarmente dell'ecclesiastiche, perchè ella considerava principalmente come essenza della storia l'interna trasformazione della coscienza nazionale ed il cangiamento successivo e spontaneo delle condizioni sociali. Non cadde nell'er-

(1) Vedi quest'opera, tomo II, lib. II, § 15 e 17.

rore di Haller, il quale non fece che porre un'altra *premessa* in luogo di quelle del Diritto naturale e dedurne tutte le conseguenze con la stessa logica. In generale ella si differenzia essenzialmente dagli scrittori controrivoluzionari, perchè non incatena, per così dire, la forma del mondo ad alcuna istituzione determinata (passata). Non si può abbastanza notare, che l'essere veramente storico non consiste nel ricondurre la storia al passato, ma nel riconoscere in essa un perpetuo divenire, e l'essere veramente religioso non consiste nel limitare arbitriamente la potenza divina alle civiltà primitive, come se ella non potesse far meglio, ma nell'accettare da lei con devota rassegnazione le nuove forme avvenire. — Se si eccettua questo carattere particolare, il quale è inerente alla teoria fondamentale della scuola storica, il senso e lo sviluppo, che ella ha dato al suo concetto del diritto, non conduce veramente ad una teoria politica determinata, ma ad una certa *disposizione* politica, cioè, a giudicare in modo più che sufficiente ed imparziale e dai motivi interni tutte le formazioni e tendenze politiche. Questa disposizione si manifesta evidentemente e coi caratteri fondamentali di una teoria politica nell'uomo, che insieme con Savigny fu il fondatore e rappresentante dell'idea storica, in Niebuhr. La sua storia romana, le sue lettere, le sue lezioni postume sulla rivoluzione francese prese insieme ci danno un'idea politica compiuta. La quale è un'idea schiettamente germanica, distinta per giustizia, ricchezza, profondità; per solidità di principî, che si connettono liberamente alle condizioni storiche, e per lo spirito di conservazione congiunto all'amore di ogni germe di nuovo sviluppo. Essa ha la più intima affinità con l'idea inglese di Burke e con la francese dei *dottrinari;* ma è meno parziale ed esclusiva di quella ed ha più morale profondità di questa.

SUPPLEMENTO

ANTI-CRITICA

Il gran progresso del nostro secolo nella filosofia del diritto e della politica è il *principio* dell'*oggettività*; il quale fonda veramente un'epoca nuova ed è una conquista della *filosofia speculativa*. Ma nella filosofia speculativa quest' oggettività è puramente *logica*, e però nel fatto si risolve in una semplice apparenza e ti sfugge per così dire sotto mano. Io mi sono studiato di comprenderla come *reale*, perchè il bene acquistato non ci fosse corrotto dagli errori e durasse. Per questa cagione ho tolto a principio e regola del diritto l'ordine reale e concreto della vita (la struttura o la economia del convitto umano) istituito da una potenza superiore agli uomini con la legge etica (*τέλος*) immanente in ciascuna delle loro relazioni.

Warnkönig (1) ha oppugnato questa teoria, per sostenere il principio dell'antico Diritto naturale, però modificandolo secondo il metodo *ecletico*. Egli mi obbietta in primo luogo: che *il diritto riguardi solamente agli uomini individui nelle*

(1) Warnkönig: *Delle recenti pubblicazioni sulla filosofia del dritto*; nel Giornale di filosofia e teologia speculativa, di Fichte. Tomo XIV, pag. 272-297.

loro reciproche relazioni (e per conseguenza non al convitto umano come tale); che *comprendendo gli uomini come persone*, stabilisca dapertutto *tra loro delle sfere particolari di volontà o di libertà;* e però sia errore il *cercare l'essenza del diritto nell' organismo sociale*. In secondo luogo: *aver io considerato i principî o proposizioni fondamentali del diritto come* TELEOLOGICHE*; ciò star bene soltanto nella politica, non nella teoria filosofica del diritto, la quale deve mostrare ciò che è necessariamente giusto, essendo poi indifferente se ciò che è giusto si conformi o nò al fine*. Oltre a ciò, questo nudo concetto della finalità tolga alla mia esposizione ogni unità organica e la riduca ad un semplice aggregato d'ingegnose osservazioni; anzi, siccome ogni sistema di filosofia del diritto deve avere un obbietto determinato, risolvere un dato problema (esporre i principî supremi del giusto e dell'ingiusto, o l'ideale d'uno stato giuridico, dichiarare il diritto esistente storicaménte , ecc.) , a me manchi ogni coscienza d'un tal problema. In ogni caso la mia teoria si debba dire una pura teoria *politica*, e non una teoria *del diritto*, quale pretende di essere. La teoria che Warnkönig oppone alla mia è questa: che il diritto si debbe cercare piuttosto nella natura dell'uomo, cioè, nella fisiologia del volere umano. Il quale ha, secondo lui, tre direzioni primitive: amore di sè (così nel senso volgare, come nel senso più nobile) , benevolenza verso gli altri o filantropia, giustizia. Quindi la giustizia, o quella direzione della volontà che consiste nel tribuire a ciascuno il suo *(suum)* sia un dovere e virtù cardinale dell'uomo *(individuo)*; e questa *virtù morale della giustizia, sanzionata dalla volontà di tutti in una comunità, sia il diritto*. Per conseguenza la giustizia sia il principio di ogni diritto; essa sola e non l'ordine del convitto umano differenzii la sfera del diritto dalla morale; essa sola e non il mio *fine delle relazioni della vita* sia la misura suprema del diritto.

Questa così detta fisiologia della volontà, la quale sarà sembrata oltre modo plausibile al suo autore, avrebbe potuto convincerlo della insussistenza del proprio principio. Tra le direzioni ch'egli considera nella volontà, non hanno alcun luogo appunto quelle due che sono supreme. Così da una parte tu lo vedi costretto a porre, in modo veramente mirabile, la *religione* (quest'assoluto abbandono dell'anima in Dio, quest'assoluto sentimento di dipendenza, secondo l'espressione di Schleiermacher) nella prima categoria come una specie di amore di sè, essendochè l'uomo *si sente interamente felice* solamente nella coscienza di averlo soddisfatto (p. 186); dall'altra parte non tien conto della *sottomissione ad un ordine morale superiore* (posto in luce anzi tutto da Kant, sebbene nol comprendesse che in modo puramente logico), indipendentemente da ogni soddisfazione propria e da ogni bene del prossimo. Così p. es. noi gli domandiamo: se la castità si fondi nell'amore di sè, nell'amore del prossimo, nella giustizia, o non piuttosto nella sottomissione ad un ordine sacro ed assoluto delle relazioni della vita? Ma perchè vi sia quest'ordine, bisogna presupporre l'esistenza originaria di una qualche cosa, esterna e superiore all'uomo, una grande *oggettività* con la sua potenza immanente ed il suo contenuto determinato; per Warnkönig al contrario, essendo il suo principio puramente soggettivo e compreso ancora empiricamente, il motore del mondo morale non è che l'Io proprio e quello degli altri. Del pari insussistente e per la stessa ragione è la sua giustizia come fondamento unico d'ogni diritto. Imperocchè si potrebbe opporre: se l'ordine giuridico non è altro che la virtù soggettiva della giustizia, in quanto viene attuata da *tutti* nella comunità, bisognerebbe allora che tuttociò che è giusto *moralmente* secondo la convinzione universale (ognuno può esigere moralmente dall'altro, per es., il benefattore la gratitudine, l'amico la fedeltà) fosse oggetto

dell'ordine giuridico. Non si saprebbe spiegare, perchè sia una relazione giuridica il matrimonio e non anche l'amicizia, quando la comunità come tale (come oggettività) non può essere secondo Warnkönig un principio sostanziale, nè può per conseguenza determinare l'estensione della sfera giuridica. Oltre a ciò, a questa giustizia, che viene derivata dalla volontà umana prima di ogni ordine oggettivo, manca assolutamente ogni contenuto. Ella deve tribuire a ciascuno il *suo*: ma che cosa è il *suo*? O s'intenda per giustizia il riconoscimento della volontà e della libertà della persona, o, come fece Aristotele e il suo seguace Tommaso d'Aquino ed anche Warnkönig, la proporzione, non per questo sarà determinato il suo contenuto; p. es. non si saprà se il giusto sia la proprietà o la comunità dei beni, il diritto dei coniugi solamente alle funzioni sessuali od anche alla comunità di vita. Ma Warnkönig ripara a questo inconveniente, abbandonando senza avvedersene il suo proprio principio (la fisiologia della volontà umana), e adottando il nostro, perchè dice: per determinare ciò che è il *suo* di ciascuno e quindi ciò che è giusto, bisogna considerare ciò *che vi ha di necessario nelle relazioni*. Ora questo elemento necessario nelle relazioni è secondo lui o ciò che è comandato dalle leggi della natura fisica (p. es. il matrimonio dall'istinto della generazione), o ciò che è comandato dalla natura morale dell'uomo (la *ommissione dell'impossibile* MORALE, ed il reciproco riconoscimento della dignità e della libertà degli uomini), o finalmente ciò che è comandato dalla utilità comune (necessità politica) (1). Io concedo, che questo carattere della

(1) Warnkönig nella Filosofia del diritto, pag. 210 dice: « *suum tribuere* è dunque riconoscere *ciò che vi ha di necessario nelle relazioni umane*, — e la giustizia contiene in sè il concetto d'una necessità. » — Di poi nella pag 216 enumera tre specie di necessità, la fisica, la

necessità nelle relazioni, per quanto sia del tutto oscuro ed ambiguo (1), non è, comunque s'intenda, ciò che io chiamo la legge o l'Ethos delle relazioni, ma piuttosto una composizione dell'elemento puramente fisico delle relazioni e dell'elemento morale che è contenuto nella natura dell'uomo individuo, e finalmente dei fini di utilità, che gli uomini si propongono; per modo che ora l'uno, ora l'altro elemento determina ciò che è giusto. Se non che in ogni caso, quì le relazioni non sono considerate come un oggetto *passivo*, al quale non si faccia che applicare la *idea* della giustizia già determinata in sè stessa;

razionale (morale) e la politica (le istituzioni filantropiche di utilità comune). Anche in tutto lo sviluppo del suo sistema la proporzione, che egli considera come la essenza del giusto, non è che l'elemento o principio negativo; al contrario il positivo, ciò che determina il contenuto del diritto, il *suum*, — p. es. se il diritto sia il riconoscimento (eguale) della proprietà o la partecipazione (eguale) al possesso comune o la distribuzione secondo la regola (eguale) della capacità di lavorare, — Warnkönig non lo deduce dalla proporzione o semplicemente dal riconoscimento della volontà (come fa Kant), ma dal bisogno (fisico) della relazione o dalla utilità: « la possibilità di disporre di un piccolo spazio di terra e delle cose indispensabili alla conservazione della vita, è per ogni uomo una delle condizioni della esistenza » ...... e appresso: quale è in uno stato legale la organizzazione *più giusta* della proprietà, cioè, la organizzazione *più utile* agl'interessi di tutti gli uomini riconosciuti come capaci di dritti? » (pag. 326 e 528). Quindi è evidente, che l'istituto giuridico della proprietà in opposizione alla comunità dei beni e simili, non deriva dalla proporzione o giustizia, ma dalle *condizioni della esistenza e dal favorire gl'interessi*. — Del resto, quando io ho chiamato « scienza del giusto » la filosofia del diritto (pag. XV), ciò è da intendere (prima di ogni esame) nel senso universalissimo di una scienza opposta al diritto vigente.

(1) Stando a questo carattere ed al principio della *ommissione dell'impossibile* MORALE, si potrebbe ridurre tutta la morale al diritto.

ma esse contengono in sè medesime, fatta astrazione dalla giustizia, *un elemento necessario*, il quale appunto determina universalmente ciò che è giusto, ciò che è il *suum*. E però questo elemento è sempre qualche cosa d'immanente nelle relazioni, e non già un principio semplicemente ricavato dalla virtù o *direzione* dalla giustizia. Quindi la dottrina di Warnkönig è questa: il diritto non è determinato in alcun modo dalle esigenze inerenti alle relazioni oggettive della vita *(all'organismo sociale)*, come credono falsamente i partigiani dell'*oggettivismo*, ma dalla *direzione* (soggettiva) della giustizia; e nel tempo stesso questa giustizia che determina il diritto, è determinata da quelle esigenze delle relazioni della vita. Se Warnkönig intendesse per giustizia una virtù od un principio con un contenuto sostanziale, come gli antichi scrittori di Dritto naturale, cioè, il principio della ricognizione della persona e della sua volontà, e poi non facesse che applicarlo alle relazioni, vi sarebbe almeno un qualche senso nell' affermare, che il diritto è determinato solamente dalla giustizia, cioè, appunto dalla ricognizione della volontà. Ma egli considera come la misura di ciò che è giusto e spetta alla volontà, l' intero contenuto *(l'elemento materiale)* delle relazioni esteriori con le loro particolari necessità ed esigenze; e nondimeno fa il postulato, che il diritto sia determinato *solamente* dall'idea della giustizia. E, quello che è più, egli oppone direttamente la giustizia, come principio del diritto, alla utilità, alla filantropia, alla ragion politica, e nondimeno (pag. 221) annovera l'utilità, la filantropia e la ragion politica tra le specie di quel carattere necessario, immanente nelle relazioni, il quale costituisce il concetto della giustizia. Questo metodo non si riduce a conciliare dei principî opposti, ma a professare nello stesso tempo delle teorie contraddittorie, e nulla giova se l'uso delicato del linguaggio lo chiama *ecletismo*.

Ora, se dalla dottrina di Warnkönig togliamo tutte quelle ragioni che si distruggono da sè, la vera e capitale obbiezione che rimane contro la mia teoria, è questa: che egli considera la giustizia solamente come *distribuzione o conservazione di diritti* (pretensioni) (1) e quindi limita la estensione ed il contenuto del giusto solamente *ai diritti* (2). Perciò nega a tutte le leggi vigenti nell'ordine civile il carattere di leggi giuste (di diritto), se esse non sono indirizzate a stabilire i diritti, o esigenze degli uomini, come p. es. al divieto della poligamia. *Giuridicamente* (cioè, secondo il diritto filosofico o il concetto del giusto?) la poligamia abbia lo stesso fondamento che la monogamia (3); epperò il divieto di quella non sia una legge giusta (di diritto), ma soltanto una legge dello Stato, cioè *una legge, che viene pubblicata, non già per istabilire delle norme di dritto, ma per assicurare l'esistenza degl'istituti del bene comune*. Il confondere che io fo la teoria del diritto con la teoria dello

(1) Warnk. Filosofia del diritto, pag. 202: «Ma questa legge della ragione (la giustizia) è efficace sotto un doppio rapporto: 1) in quanto derivano da essa delle *pretensioni* od esigenze verso altrui, le quali (particolarmente se sono riconosciute) ottengono il nome di *dritti*; 2) in quanto impone delle obbligazioni, le quali determinano la volontà a concedere *dei diritti agli altri*. »

(2) L. c., pag. 117: « S'intende per *diritto* i precetti, che determinano *quali pretensioni* degli uomini viventi in società vengono protette da quel potere mediante la coazione. »

(3) « Si cangia il concetto giuridico nel morale, quando si afferma, che soltanto la monogamia sia vero matrimonio; ciò non può mai concedere il giurista come tale, sebbene debba dichiarare la monogamia come la forma più nobile e perfetta di matrimonio Similmente non si può considerare come una verità assoluta, che il matrimonio sia anche un legame religioso; ciò non è al certo necessario *giuridicamente*, come dimostra chiaramente la storia del diritto, specialmente la romana. » (Warnk., Crit. cit.).

Stato, consista appunto nel considerare siffatte leggi come leggi di dritto. Tale è il carattere pratico essenziale della dottrina di Warnkönig, specialmente in quanto diversifica dalla mia. Volendo essere conseguente egli deve imitare quegli scrittori che svilupparono il principio dell'antico Diritto naturale sino agli estremi risultati (p. es. Gros), e tenere per lecito giuridicamente anche l'incesto, od il matrimonio temporaneo; oltre a ciò, distinguere nel nostro diritto matrimoniale il divieto della separazione domandata da un solo coniuge e il divieto della separazione *communi consensu*, considerando il primo e non l'altro come una legge di dritto. Egli deve riguardare come un puro diritto dei membri della comunità e dipendente dal loro volere l'invigilare secondo le leggi dello Stato sulla predicazione e la conservazione della pura dottrina nella Chiesa cattolica e nella protestante. Anzi dovrebbe negare alle leggi criminali il carattere di leggi di dritto; perchè a chi competerà il diritto o l'*azione*, che l'omicida sia punito (posto che la giustizia non *produca* che *azioni*, posto che il diritto non *protegga* che *azioni*)? Stando a questo modo di vedere, sarebbe meglio, se si cancellasse la parola *diritto* e *legge di diritto* e si dicesse solamente *dritti* e *leggi* di *dritti*, perchè allora sarebbe per sempre evitato un errore come il mio. Qui dunque Warnkönig ammette interamente il principio dell'antico Diritto naturale; se non che da buon eclettico che egli è, scansa le conseguenze inevitabili del suo principio. Imperocchè se il diritto di sua natura non è altro che attuazione o sanzione di dritti (*sfere di volontà e di libertà*), è evidente l'impossibilità di prescrivere, come leggi veramente oggettive e coattive, il divieto della poligamia e simili; gli antichi scrittori di Diritto naturale aveano ragione ed erano conseguenti. Ma Warnkönig non ci trova alcuna difficoltà. A che giova dunque il separare scientificamente la sfera del dritto dalle

altre, se queste hanno del tutto lo stesso carattere e risultato? Certamente si possono distinguere tutte le leggi dello stato giuridico, secondochè consistono più nel bene comune o nella giustizia *(nel principio dell'utilità, della filantropia e della giustizia*, pag. 204); ma ciò sarebbe tutto al più una distinzione di due specie di leggi giuridiche (in ogni caso della sfera della giustizia, contrapposta alla costituzione ed all' amministrazione), e però qui non servirebbe a nulla. Checchè si faccia, non si ottiene quello che si cerca, e che Warnkönig crede di conseguire, cioè, la separazione della sfera del dritto da quella della morale, quando le leggi, che egli non riconosce come leggi di dritto, hanno nondimeno lo stesso effetto di queste. Da ciò si fa chiara anche la insussistenza del pensiero, col quale Warnkönig crede di avere vinto la causa, affermando che io « abbia trovato una base *per lo Stato come* « *opposto della sfera della morale*, ma non già una base *pel* « *diritto.* » Per quanto sia giusto l' ammettere la differenza del diritto e dello Stato, non bisogna però separarli, anzi rompere il vincolo che li unisce, come fa Warnkönig. Essi sono i due momenti di una sola e grande economia, del regno esteriore, che gli uomini sono destinati a formare vivendo in comunità; perciò, senzachè venga offesa l'autonomia del loro principio, si determinano e si rapportano l'uno all'altro reciprocamente, e non possono essere conosciuti nel loro vero significato, se non mediante il concetto di quell'economia superiore, alla quale servono in comune. Laonde non vi ha impresa più assurda di quella di alcuni moderni, che vogliono fondare una filosofia del dritto, la quale abbia per obbietto solamente il diritto e non lo Stato; lo stesso Warnkönig rigetta questo tentativo. Oltre a ciò questa separazione del diritto e dello Stato è impossibile, quando si tratta di circoscrivere la sfera opposta alla morale; in questo caso la

sfera esterna dell'ordine sociale esiste come un tutto indivisibile di contro alla sfera interna della morale, il che dovettero riconoscere gli stessi antichi scrittori di Dritto naturale. Il motivo della separazione è stato sempre la questione: se dev'essere prescritta una norma come universalmente obbligatoria nell'ordine sociale, o se bisogna rimettersene all'individuo ed alla sua coscienza. In opposizione alla morale non vi ha alcuna base per lo Stato che non sia quella stessa del diritto, e viceversa.

Io non ho mai negato, nè volendo l'avrei potuto, che il diritto sia una norma per le *reciproche relazioni degli uomini*, e che la sua natura consista nello stabilire delle *sfere di volontà* (1); ciò consegue dalla stessa mia definizione del Diritto, *come ordine delle relazioni della vita, che formano la comune esistenza degli uomini*. Ma esso non è solamente una norma *per gli uomini* INDIVIDUI *nelle loro reciproche relazioni*, altrimenti non vi sarebbe diritto pubblico, diritto politico ed ecclesiastico; e queste sfere della volontà che esso stabilisce non sono semplicemente, nè sempre *sfere di libertà*, cioè, diritti, e poi doveri

(1) Nella prima edizione si legge espressamente, pag. 115: « Adunque tutte le relazioni, perchè appartengano al Diritto, debbono consistere di rapporti e vincoli reciproci degli *uomini tra loro....* » E parimenti nella seconda pag. 163: « Quindi l'oggetto del diritto sono quelle *relazioni* e *vincoli tra gli uomini,* che formano lo stato comune ». Quì non s'intende parlare che di quelle relazioni reciproche che formano lo stato comune, p. e. del matrimonio, e non già dell'amicizia; nè di alcuna norma e precetto che non concerna le relazioni e vincoli tra gli uomini, come p. e. della liturgia. Sono possibili delle *relazioni umane,* che non siano relazioni reciproche. Similmente è detto nella pag. 218: « Per mezzo del diritto viene non solo attribuita alle relazioni umane la loro forma determinata, ma anche assegnata e moralmente protetta all'uomo la sua *sfera di essere e di operare* in quelle »; il che vuol dire che il diritto stabilisce in ogni relazione delle *sfere di volontà.*

soltanto in conseguenza de' diritti, ma anche limitazioni originarie della volontà. Il diritto non solo stabilisce ciò che compete ad ogni uomo, ma anche ciò che è assolutamente necessario e al di sopra di tutti. Dove tali relazioni e vincoli reciproci tra gli uomini, p. e. la famiglia, vengono mantenuti nel loro ordine esterno e forma costante, per modo che la comunità riconosca quest'ordine e questa forma come carattere etico del suo stato pubblico, ivi sussiste il diritto e la legge giuridica (1). Per questo il diritto è opposto alla morale, e non già solamente in quanto viene definito secondo il concetto della giustizia o stabilisce de' diritti. Nello stesso modo io ho dichiarato espressamente (pag. 247), che la *idea* della giustizia (morale) è un principio informativo, intimo ed universale dell'ordine giuridico, essendochè essa comparte e conserva ciò che spetta ad ogni uomo come personalità (e perciò a tutti con eguale misura); ma questa idea non è che uno de' principî determinanti, l'altro è il fine o destinazione etica immanente in ogni relazione di quest'ordine (averi, matrimonio, Stato). Quanto alla famiglia, questo fine etico è a tutti

(1) Io non ho detto mai, come ha inteso Warnkönig, che il diritto, fatta astrazione dal peccato originale, debba comandare e proibire appunto ciò che comanda e proibisce la morale (*soggettiva*), per modo che esso sia solamente una morale nel senso più ampio. Io ho detto solamente dell'*ordine oggettivo della vita*, che sarebbe diverso e più puro, nè permetterebbe l'*impossibile morale*, se noi facessimo astrazione dal peccato. Questo sbaglio di Warnkönig deriva dall'intendere che egli fa generalmente per Ethos oggettivo soltanto la morale soggettiva collettiva, come si vede più appresso. Nè lo ho mai *considerato* questo *momento secondario* come la *essenza del diritto*. Del resto la mia teoria del diritto, come ho affermato allora, non dipende in alcun modo da questo supposto trascendente e che non si può mai dimostrare a rigore. Essa si fonda in sè stessa, nell'essere conforme alla realità.

evidente; ma anche la monarchia non è una semplice istituzione di utilità (e tale dovrebbe considerarla Warnkönig), perchè ha il suo significato etico assoluto e sostanziale come istituzione d'una autorità morale e superiore agli uomini; egualmente la chiesa come istituto giuridico ha il suo significato etico, in quanto contiene e rappresenta la comunità nella vera fede; nello stesso modo la proprietà, che è istituita per la soddisfazione dell'uomo e la manifestazione della sua individualità; e così di ogni relazione della vita ed istituto giuridico. Ogni uomo deve ammettere: che il divieto della *lex commissoria* nel pegno, lo stabilimento della proprietà individua, o divisa, o comune, la successione indivisibile al trono, la maestà del re, l'autorità del papa e de' vescovi, ed altri innumerevoli statuti ed istituzioni fondamentali dello stato giuridico, non sono esigenze della giustizia, nè hanno la loro base ed origine in un semplice *suum* dell' uomo, che è qui debitore, proprietario, successore al trono, re, papa, ma sibbene nelle esigenze della umanità, della filantropia (che il debitore non impoverisca), del pubblico benessere e della conservazione delle famiglie e delle classi, della fortezza e grandezza del potere dello Stato, del precetto religioso di custodire la pura fede; che solamente per questi fini (quindi *secondariamente*) è istituito e creato un *suum* di tale uomo, e per conseguenza il diritto (privato, pubblico, ecclesiastico) non consiste semplicemente nell' attuare nel convitto umano la virtù della giustizia, ma nello stabilire un ordine corrispondente alle intime esigenze delle relazioni sociali. Epperò anche la costituzione del diritto (il valore di una determinata forma giuridica) dipende non solo dalla regola semplice della giustizia, ma ad un tempo secondo le relazioni corrispettive dalla regola della umanità (p. e. verso il debitore), della purità morale (p. e. del matrimonio), della liberalità, della

dignità e grandezza pubblica (maestà del sovrano) ed anche della soggezione a Dio. Soltanto il diritto dato, positivo, come un ordine e distribuzione etica sanzionata di dritti, e non già il diritto che solamente deve essere e non è dato ancora, il principio che determina eticamente il diritto, contiene implicitamente ed assolutamente la regola della giustizia, la conservazione inviolabile di questo ordine e di questi diritti in opposizione diretta con l'attività libera e riflessa dello Stato. Questo è il pensiero che io ho opposto a Warnkönig nel passo citato del mio libro e al quale non ha acconsentito nella sua risposta. Laonde il diritto non è attuazione di una virtù soggettiva (della giustizia), ma di un ordine oggettivo della vita; non è effettuazione di una *idea* individua, ma la totalità delle *idee*, le quali sono essenzialmente nella economia (si chiami divina o naturale) del vivere comune. E ciò è confermato in modo evidente dalla sfera de' delitti; perchè il delitto nel suo concetto è la violazione della legge giuridica, dell'ordine giuridico, e nessuna filosofia del diritto potrebbe giustificare che lo Stato, per la sicurezza di semplici istituti di utilità (filantropia), imprimesse in modo essenziale e stabile il carattere di delitto alla violazione di quelli. E però se il diritto non fosse che semplice sanzione di dritti, tutto ciò che non offendesse de' diritti umani non sarebbe delitto. Noi vediamo la bigamia e l'incesto, anche col consenso delle parti, essere puniti come delitti da per tutto e in tutti i secoli con l'approvazione della coscienza universale; il che dimostra che il diritto sanziona non solamente i diritti de' coniugi, ma anche la forma etica della famiglia nello stato pubblico (1). Quindi il

(1) Ciò prova egualmente che il divieto della poligamia e dell'incesto non stabilisce solamente il limite de' diritti matrimoniali dei coniugi, come forse taluno potrebbe credere, ma è una istituzione e sanzione sostanziale del diritto.

diritto non è soltanto la sanzione etica de' diritti, ma la sanzione degli ordini e, come tale anche de' dritti. Ora, quando io considero i diritti (pretensioni) come un principio secondario, ciò non vuol dire che essi siano nel tempo posteriori e nel grado inferiori all'ordine degl' istituti, a' quali appartengono, ma solamente che sono parte di un tutto, che è l'ordine stesso; questo tutto e il suo significato dà loro un contenuto, è la loro misura, nè essi possono mai adeguarlo od esaurirlo. Seguendo l'esempio di Aristotele io poteva riguardare la parte come cosa secondaria rispetto al tutto.

Se facciamo astrazione da ogni definizione scolastica, l'ultimo motivo pratico della mia teoria non è altro, che il riconoscere come principio dell'ordine giuridico la legge (τέλος) interna e necessaria delle relazioni della vita e non già solamente il diritto degli uomini. Essa introduce nel convitto umano e nel diritto il pensiero di un ordine superiore e il contenuto etico di questo ordine, il quale era stato negato del tutto dall'antico Dritto naturale, e che lo stesso Warnkönig non salva, non ostante le sue contraddizioni, perchè egli considera *come la parte più eccellente della scienza del diritto i principî fondati* nella libertà innata dell' uomo (pag. 220), e non aggiunge le istituzioni di utilità che come una parte subordinata e da ecletico, rigettando specialmente dall'ordine giuridico la forma etica del matrimonio. Con tutto ciò la mia teoria non pregiudica menomamente il principio della personalità, il principio del diritto umano, i quali sono appunto un lato essenziale di quest'ordine e del suo contenuto.

E tanto meno essa annulla la differenza del diritto e dello Stato e la indipendenza della teoria giuridica dalla politica. Il diritto è un principio sostanziale, perchè è la *norma* di *tutte* le relazioni fondamentali del convitto umano; lo Stato all'opposto non è che una di queste relazioni. Laonde il Diritto non ha

la sua origine e regola nello Stato (πολιτικὸν δίκαιον), come lo intendevano i Greci; l'ordine giuridico della proprietà e del matrimonio ha origine nella natura dell'avere e della famiglia e non già ne' fini ed officì dello Stato; e la forma di tale ordine io l' ho dedotta da questa legge propria di ogni istituto giuridico, non dalle conseguenze per lo Stato. La mia deduzione è tale, da valere anche per una società ordinata per effetto di costumi e di consuetudini, nella quale, se mai ciò potesse avvenire, non esistesse alcuna potestà politica nè officì e fini dello Stato propriamente detti. Come ha potuto dire il mio Critico di questa trattazione: che essa è piuttosto *filosofia politica che filosofia del diritto, che io risolvo la teoria del diritto nella teoria dello Stato?* Epperò questa obbiezione capitale contro la mia teoria non potrebbe significar altro, se non che io ho posto la quistione così: come si *deve* costituire il diritto, e per conseguenza come lo Stato (o la osservanza comune) deve stabilirlo? E non già così: che cosa è, fatta astrazione da ogni stabilimento determinato, l'impero del diritto nel convitto sociale (nello Stato)? Certamente Warnkönig pretende da me una ricerca di quest'ultima specie; egli non partecipa all'errore di coloro, i quali pensano i dettami della filosofia del diritto essere obbligatorì direttamente e senza alcuna sanzione in una società; ma pure con questa sua pretensione presuppone, che già prima di una tale sanzione vi abbiano de' dettami perfetti di filosofia del diritto sul giusto e sull' ingiusto. Conforme a questo pensiero egli esclude la monogamia dalla teoria del diritto, e la considera come oggetto della politica. Il *giurista* debba riconoscere come *vero matrimonio* anche la poligamia; cioè, quì non vi ha alcun dettame il quale dica direttamente ed espressamente, la monogamia essere cosa giusta, la poligamia ingiusta; e che la monogamia sia *la forma migliore e più nobile del matrimonio*, tutto ciò non

importi alla teoria del diritto (al *giurista*), la quale non ha altri dettami, se non quelli che determinano il *giusto* e l'*ingiusto*, o, in breve, ciò che DEVE *essere statuito dalla legge*. Ma in verità Warnkönig avrebbe dovuto in questo caso escludere dalla teoria del diritto e considerare come oggetto della politica non solo la monogamia, ma anche la proprietà; imperocchè anche rispetto a questa la teoria del diritto non ha alcun dettame, che dica direttamente ed espressamente ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Il *giurista* non può dire, che la stessa comunità de' beni non sia un modo ammissibile di costituire la sfera degli averi, sebbene la proprietà sia la *forma più nobile e migliore;* e parimente, se stando alla teoria del diritto, la quale non è teoria politica, non può essere biasimato il matrimonio puramente civile, perchè ce lo mostra la storia del diritto, specialmente la romana (Vedi sop. nota), è manifesto che per la stessa ragione non può essere biasimata la schiavitù, perchè si trova egualmente nella storia romana. Che intende di dire Warnkönig, quando asserisce, che il *giurista* deve riconoscere anche la poligamia? Il giurista ha da riconoscere anche la servitù e la schiavitù, dove esistono. Quando nella teoria del diritto si prende per norma il diritto vigente, bisogna riconoscere assolutamente tutto ciò che esiste; ma se si ammette il principio etico, come regola ed ordine del diritto, la poligamia non si può meglio giustificare che la schiavitù; e le ragioni di questa impossibilità non derivano dalla essenza dello Stato, ma da quella del matrimonio e del diritto matrimoniale. La poligamia e l'incesto non contraddicono solamente alla vera morale, ma anche al vero diritto (alla vera forma del matrimonio nel convitto umano). Certamente tra i Turchi la poligamia non è illegale (cioè, tale che il giurista non debba riconoscerla come matrimonio); ma tale non è neppure la schiavitù in quel paese, nè fra gli

antichi Germani l'aggressione contro la vita, il duello (1). Warnkönig asserisce, che non vi ha altro *diritto*, se non quello che si effettua in un popolo ed in uno Stato determinato; che non vi ha alcun *diritto* PERENTORIO, *ma solamente un diritto* PIÙ O MENO PERFETTO, che *ogni popolo debbe osservare come diritto ciò che egli conosce per vero e giusto*, che *non può essere stabilita alcuna teoria giuridica puramente oggettiva e che valga per sè stessa come legislazione*, nessuna *scienza apodittica* (pag. 224). Nondimeno egli vuole una teoria giuridica, che non assegni *le regole*, *i rapporti e i principî*, che determinano la costituzione del diritto e quindi la sua istituzione per opera dello Stato, ma stabilisca i dettami determinati e precisi circa il giusto e l'ingiusto; e mi biasima, perchè ho dato solamente delle *così dette* IDEE GIURIDICHE e non già delle MASSIME *circa ciò che* DEVE *essere statuito dalle leggi*. Egli dice che non vi ha diritto *perentorio*, ma soltanto un diritto *più* o *meno perfetto*, e ciò non ostante trasporta dalla teoria giuridica nella politica tutto ciò, di cui si può dire solamente che è più o meno perfetto (cioè, più o meno conforme alle *idee giuridiche*) e non già *perentorio*, che è giusto o ingiusto, che è conforme o contraddittorio alle *massime giuridiche*. È questo l'*ecletismo fondato sopra principî* che professa Warnkönig? (pag. 174).

(1) Non è vero in alcun modo, che io, come mi rimprovera Warnkönig tacciandomi d'inconseguenza, stabilisca i diritti della personalità come *principî giuridici a priori* e dichiari la schiavitù una *negazione assoluta del diritto*. Nel luogo citato da lui (pag. 272) io la dichiaro semplicemente un'*ingiustizia*, osservando espressamente (pag. 225), che solamente il diritto positivo decida della *legalità* di essa, e così era pienamente conseguente al mio principio (pag. 184, § II), conforme al quale fo consistere questo diritto appunto ne' diversi predicati, secondochè si giudica *de lege ferenda* o *de lege lata*.

Sin quì intanto Warnkönig ha il pieno diritto di opporsi alla mia teoria e di farne la critica, essendochè egli crede che le manchi qualche cosa, che si trova appunto negli scrittori di *gius naturale* da Kant sino a Fichte. Egli difende una causa, o modo di pensare che ha dominato per quasi due secoli nella scienza, e deve avere la sua verità; e se io avessi realmente proscritto il principio dell'antico Diritto naturale (il Diritto soggettivo e la giustizia), e *rigettato tutta l'opera di tali valentuomini*, ciò sarebbe, se non una prova d'insussistenza, al certo una lacuna importante della mia teoria. Ma quando Warnkönig si fa a giudicarla nella sua interna e propria connessione, non v'è altri che risponda per lui ed io non posso concedergli quel diritto in egual misura. Egli non ha compreso il concetto fondamentale della mia teoria, che con vocabolo tecnico ho chiamato l'*Ethos oggettivo*, *la forma esterna della vita*, e da ciò nasce il gran numero di obbiezioni false che mi muove contro. Egli non ha che il concetto d'una *comunità morale* come associazione di *tutti* per conseguire insieme la moralità (reale). Per lui ogni opposizione si riduce solamente a quella tra gli uomini come totalità e l'uomo individuo; e però per Ethos oggettivo in opposizione al soggettivo intende l'*etica per gl'individui e l'etica per le comunità morali*; *la morale individuale è opposta alla morale politica* (pubblica), e il diritto non può avere per sua intima essenza la oggettività in opposizione alla morale, perchè anche a questo riguardo, oltre le *opinioni giuridiche della comunità* (di tutti), *le quali sono espresse nella legislazione, l'individuo ha* pure *le* SUE (!) Ora ciò che io considero come essenza del diritto, come Ethos oggettivo, non è una morale della comunità in opposizione alla morale dell'individuo, ma la *forma etica delle relazioni della vita*, la *effettuazione costante delle* idee etiche nella vita umana, in certo modo la loro incarnazione. Così p. e. la monogamia e la pro-

prietà come istituti giuridici non sono una morale dell'individuo, e neppure una morale della comunità, come per avventura la ricompensa di un uomo benemerito; non sono un dovere (Sollen), che vuole essere adempiuto dall'individuo o dalla comunità, ma un prodotto sostanziale d'un dovere anteriore della comunità, un ordine etico attuato nella vita stessa, un sistema di relazioni sociali, che sopravvive alle generazioni. Che la monarchia, la chiesa, la forma vera della famiglia nella vita pubblica possano essere qualche cosa di diverso dalla pura utilità comune, dalla filantropia, dal promuovere la morale individuale, che siano il sistema di un mondo morale oggettivo formato d'*idee* etiche assolute, le quali convengono a quelle, considerate in sè stesse, come istituti e non solamente rispetto agli uomini individui, separati o associati, e i cui fini sono comparabili ad una divina opera d'arte: tutto ciò non è contenuto nelle tre direzioni primitive della volontà messe innanzi da Warnkönig; nondimeno egli pretende di giudicar bene un libro, il cui nesso si fonda interamente su questo intuito.

Ma la prova più evidente, che il critico non ha compreso i miei pensieri, è la seguente; egli mi rimprovera, che io *consideri come* TELEOLOGICI *i principî supremi del diritto*, *mentre la filosofia del diritto ha per oggetto di dimostrare ciò che deve essere* NECESSARIAMENTE STATUITO DALLE LEGGI *senza alcun riguardo alla* FINALITÀ (conformità col fine). Così egli pel *Telos delle relazioni della vita*, che io ho stabilito come principio e misura della filosofia del diritto, intende la *finalità*, e però l'*oppone* al *necessario*; a questo modo Warnkönig non potrebbe comprendere affatto la politica di Aristotele. Ma quanto alla mia dottrina, che egli si fa a criticare, si vede chiaro che non ne ha alcuna notizia. Oltre che io ho mostrato espressamente la opposizione che è tra quel principio e la finalità, non solo l'ho chiamato sin dal cominciare « fine della *natura* », e di-

notato quanto più chiaramente potea con altre espressioni, come queste: « la idea che governa la economia universale di ogni relazione della vita, la *destinazione* data da Dio alle relazioni della vita, e la vocazione posta negli uomini per queste relazioni » (pag. 107, § 3); tutto lo sviluppo della mia teoria non potea dar luogo al più leggiero dubbio, che qui io non intendo parlare di finalità, di un elemento puramente relativo, opposto al necessario e all'assoluto, ma al contrario di un elemento necessario ed obbligatorio, opposto alla elezione, alla libertà e alla utilità umana. Quando io dico (pag. 257): « L'uomo è un fine assoluto della creazione e del sistema dell'universo », e da ciò derivo i diritti di lui come persona, considero io forse il diritto secondo il concetto della finalità (convenienza, utilità)? Quando io dico: « La destinazione (τέλος) del matrimonio è la compiuta unione personale de' coniugi fondata nella unione sessuale, con cui si connette la propagazione », Warnkönig avea forse ragione di rispondermi: « Avendo l'autore tolto a fondamento di tutta la sua filosofia del diritto il principio *teleologico*, avrebbe potuto considerare anche l'istituto del matrimonio dal lato dell' *utilità*, anche per poco, come fecero Hugo e Bentham »? Warnkönig non ha occhi per vedere, che per finalità io intendo i fini che si propongono gli uomini, e per *telos* un fine immanente nelle relazioni secondo un ordine divino (o se si vuole naturale), ciò che essi debbono fare e a cui tendono per propria essenza, e però nel primo caso vi ha libertà, nel secondo vi ha necessità assoluta; nel primo si consegnisce un intendimento umano, nel secondo si adempie una esigenza superiore; che nella finalità si considera sempre qualche cosa in sè stessa come mezzo per un altro, ma nel *telos* si tratta soltanto d'uno scopo immanente, cioè, di un fine e non di mezzi. Il critico legge nel lessico che τέλος vuol dire *fine*, e da ciò prende norma per giudicare delle

idee filosofiche. Se Warnkönig ci desse una esposizione della teoria di Schleiermacher, il quale considera la coscienza umana come il primo atto *simbolico* della ragione, al certo ci direbbe che Schleiermacher dichiara la coscienza umana una semplice *allegoria*. Se Warnkönig a questa essenza di tutto il mio concetto filosofico del diritto non avesse dato un altro significato, anzi direttamente opposto a quello che ha, non avrebbe potuto dirmi: « La considerazione teleologica (quindi la considerazione secondo l'intima destinazione e fine delle relazioni della vita!) non poteva essere che secondaria ». Egli non mi avrebbe detto, mostrandomi tutt' i possibili oggetti che si può proporre una filosofia del diritto, sino all'alfabeto greco, che io non so quale mi abbia proposto, e però non so quel che voglia. Il principio teleologico contiene appunto l'unico oggetto della filosofia del diritto; questo oggetto è dato solamente da quel principio e comprende in sè ad un tempo (e a dir vero non ecleticamente, ma a modo di principio) tutti gli altri addotti da Wornkönig. La legge o fine interno delle relazioni della vita spiega il diritto reale, perchè essa è l'istinto che forma realmente il diritto, e dà la regola per giudicare ciò che esiste, la norma per progredire, perchè essa è la necessità etica del diritto stesso. A questo modo io ho trattato del diritto nella mia esposizione. Una sola cosa non ci è data da questo principio, cioè, le *massime giuridiche* invece delle *così dette idee giuridiche*, come dice Warnkönig, ossia certe norme compiute e precise sul giusto e sull'ingiusto, secondo le quali si possano decidere i processi, o che si possano dettare al legislatore come paragrafi. Imperocchè esso è un principio vivente, e non già una massima, e come tale deve essere da per tutto espresso e individuato solamente nel diritto positivo, e ciò può avvenire in varie guise (1).

(1) Quanto al giudizio sul libro terzo della mia Filosofia del diritto, il quale espone la teoria del diritto privato, il mio critico, sebbene

Dando termine a queste spiegazioni, alle quali mi ha costretto la critica di Warnkönig, io non posso rimanermi dal dire, che riconosco sinceramente i suoi meriti nella storia *esterna* della filosofia del diritto.

riconosca quanta ricchezza essa contenga in paragone delle opere anteriori di Dritto naturale, osserva nondimeno che non è completa. E in particolare mi rimprovera di non avere esposta la teoria della *difesa* nè della *culpa*; e poi di avere spiegata minutamente quella del possesso (se avessi fatto l'opposto, il critico mi biasimerebbe in altro modo); che trattando del torto della persona non ho fatto parola della sua diminuzione mediante la pena, nè della questione tutta moderna della libertà d'insegnamento parlando della patria potestà, e simili (mentre il primo punto fa parte della teoria del diritto di punire, e l'altro non si può dichiarare come si conviene che nella teoria della relazione dello Stato con la Chiesa); che lo esame del motivo dell'impedimento matrimoniale per parentela, quantunque esatto (e pure a stento può dire che era conosciuto prima), non è chiaro abbastanza; che nella definizione della proprietà non ho fatto osservare che essa è *un diritto contro altri uomini*, ma che ciò dica solamente più appresso contro Hegel, sebbene il faccia qui nel modo più chiaro e preciso; e finalmente che io insegni l'occupazione illimitata (mentre nella *nota* pag. 229 la combatto direttamente). Questa non è *critica*, ma *pedanteria*.

Fine dell'Opera.

INDICE

LIBRO PRIMO.

Filosofia del dritto ideale ed empirica (i Greci).

LIBRO SECONDO.

Filosofia teocratica del diritto (il medio evo).

LIBRO TERZO.

Filosofia astratta del diritto (Dritto naturale).

LIBRO QUARTO.

Filosofia prammatica del diritto.

LIBRO QUINTO.

LIBRO SESTO.

Filosofia storica del diritto.

ERRATA-CORRIGE

Pag.	*Lin.*			
13	3	rendono impossibili	*leggi:*	rendono imposaibile
29	30	modo della questione	»	nodo della questione
72	21	che gli corrisponde	»	che le corrisponde
106	24	da Cartegio	»	da Cartesio
167	23	dare in fatto	»	dare in fitto
177	9	carattere politico privato giuridico del contratto	»	carattere privato giuridico del contratto politico
184	25	si possa supporle	»	si possa supporre
189	33	lavanga	»	valanga
316	9	Buchanam	»	Buchanan
443	12	iezioni	»	lezioni
444	10	nel sistema	»	del sistema
617	25	a scuola atorica	»	la scuola atorica

La nota a pagina 121 appartiene all' autore.